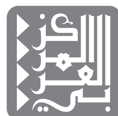
أحمد زين الدين

الموت
بين المجتمع والثقافة

الموت
بين المجتمع والثقافة

الموت
بين المجتمع والثقافة

أحمد زين الدين



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرســة فــي أثنــاء النشــر - إعــداد المركــز العربــي للأبحــاث ودراســة السياســات
زين الدين، أحمد
الموت: بين المجتمع والثقافة/ أحمد زين الدين.
223 صفحة؛ 21 سم.
يشتمل على ببليوغرافية (صفحات 201-209) وفهرس عام.
ISBN 978-614-445-589-0
1. الموت - البلدان العربية. 2. الموت (عقيدة) - البلدان العربية. 3. الموت - فلسفة. 4. الحياة الأخرى. 5. الفناء. 6. الموت - أسباب. 7. الوفيات - البلدان العربية. 8. الجنائز - طقوس - البلدان العربية. أ. العنوان.
304.6409174927

العنوان بالإنكليزية

Death
between Society and Culture
By Ahmed Zeineldin

الناشر



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير 2024

إهداء

إلى كل من يصوغ من دبيب الموت نشيدًا للحياة

المحتويات

القسم الثاني
الأموات الوسطاء

القسم الثالث
الموت الأضحوي

مدخل

إنّنا نحمل موتنا داخلنا، كما تحمل الثمرة نواتها

الشاعر الألماني رينر ريلكه

أولًا: البحث عن المعنى

اعتاد البشر أن ينفروا من الحديث عن موضوع الموت في نقاشاتهم اليومية، وأن يتملّصوا من التفكير فيه، أو التساؤل عن عواقبه ومغزاه. لكأنه موضوع محظورة مقاربته، لِما يُحدث من اضطراب نفسي، وما يثيره من هواجس مقلقة، وانطباعات سلبية. والموت تحديدًا هو "المجهول" الذي يتجاوز كل مقاربة مفاهيمية، وكلّ تجربة لاستيعابه عقلًا وواقعًا، ومن الواضح أنّه ليس لدينا عنه سوى معرفة "غير مباشرة" به. رأى كل شخص منا، كائنًا واحدًا أو أكثر يموت. بل اقتحم الموت بيوتنا، واختطف منها أحد أعضاء الأسرة، وتركنا نعاني حرقة الفراق وفجيعة الغياب. وغالبًا ما نمرّ في تجارب حياتية قاسية، مثل الانفصال والحرمان والضياع والنسيان، تثير فينا مشاعر قريبة من مشاعر الخشية من الموت. الخشية التي يصفها زكريا إبراهيم بعبارة تحمل في طياتها مفارقة الوجود: إنها شعور الحي بالفناء[1].

يقف الأحياء حيارى إزاء الموت. فلا إجابة واحدة حوله يمكنها أن تروي الغليل. بل إجابات تتعدّد باختلاف الظروف والأوضاع المتعلقة

(1) زكريا إبراهيم، **مشكلة الإنسان** (القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.])، ص 113.

بكيفية هذه النهاية، إذ تنفلش أمامنا، بالاستناد إلى موريس غودلييه، مروحة واسعة من الأسئلة والخيارات. تبدأ بموت الحامل، وهي تضع مولودها، إلى مصرع المحارب في ساحة الوغى، أو الموت إثر حادث عرضي، أو قرار ذاتي بقتل النفس (الانتحار). فالموت لا يُقارب بالطريقة عينها، إذا كان يخصّ موت الجنين، أو الطفل، أو المراهق، أو الراشد، أو العجوز. أو إذا كان الميت امرأة أو رجلًا، أو إنسانًا، أو حيوانًا، أو إذا كان قريبًا، أو صديقًا، أو غريبًا، أو خصمًا. كذلك الأمر في التعامل مع الجثة، إنْ كان بالدفن، أو الحرق أو التحنيط، أو وضعها أمام حيوان، أو طائر كاسر. ثم مصير المتبقّي من العظام أو الأشلاء، أو الرماد، والتساؤل عن فترة الحِداد بعد الموت، ومدة الفصل بين الحي والميت، ومصير المتوفين بعد موتهم، وأشكال الوجود التي يتمتعون بها في العالم السماوي، أو العالم الآخر، أو في غبار الكواكب والأفلاك[2].

نحن كائنات تبحث عن المعنى، وفق عبارة كارين أرمسترونغ، فالحيوانات مثلًا، لا تقلق على مصير بعضها بعضًا، ولا تتألم لحال أفراد فصيلتها، وإنْ كان يُلاحظ عندها حركات وأصوات يمكن وضعها في خانة التأثّر. في حين أنّ البشر يقعون في وهدة اليأس بسهولة، الأمر الذي يدفعهم منذ بدايات وجودهم على هذه الأرض، إلى اختراع قصص تُعينهم على موضعة حياتهم، داخل محيط كوني أوسع، وتكشف لهم انتظامًا كامنًا فيه، وتمنحهم شعورًا مضادًّا للشواهد الباعثة على الاكتئاب والعبث، وبأنّ للحياة قيمة ومعنى. وميزة أخرى من خصائص الذهن البشري، هي قدرتنا على توليد أفكار وتجارب، لا يمكن تفسيرها منطقيًّا. فلدينا خيال وقدرات ذهنية تُمكّننا من التفكير بشيء غير شاخص أمامنا. وعندما نتصوّره أول مرة لا يكون له وجود موضوعي، فالخيال هو الملَكة التي تُنتج الدين والميثولوجيا. وعلى رغم سوء سمعة التفكير الميثولوجي في زماننا،

(2) Maurice Godelier, *La mort et ses au-delà* (Paris: CNRS éditions, 2018).

حيث غدونا نعلّل استبعادنا له بأنّه لا عقلي، وغير دقيق، فإنّ الخيال لا يزال الملَكة التي تُمكّن العلماء من إخراج معارف جديدة إلى الضوء.

وفي العمق، فإنّ الميثولوجيا تنظّم العالم، وترتّبه هرميًا، من خلال إدخال معنى ونظام، وهي تسنّ التاريخ الأصلي للجماعة البشرية، وتروي كيفية ولادة الآلهة، والبشر نساء ورجالًا، والحيوانات، وعناصر الطبيعة، والأحداث العظيمة للشعوب، من خلال شرحها، وتداول الناس فيها شفويًّا عبر الأجيال. إنّ أولى الإشارات على مأسسة دين الأصول، ظهر مع الإنسان العاقل، وتجذّرت معه الممارسات الشعائرية، ولا سيما الطقوس الجنائزية، حيث تبلورت فكرة المقدّس، وأرشدت المجتمعات إلى طقوس التنظيم الاجتماعي قبل دخول عصر الحداثة[3].

وتُخبرنا قبور إنسان نياندرتال - جنس بشري بدئي استوطن أوروبا وأجزاءً من آسيا - أمورًا مهمة حول الأسطورة، منها أنّ أصولها مستندة إلى تجربة الموت، والخوف من الفناء. وأنّ ما تشير إليه عظام الحيوانات بالقرب منها، يدلّ على أنّ الدفن واكبه تقديم أضحية. وأنّ الأسطورة لا تُروى لغرض الرواية، بل لتدلّنا على ما يجب فعله.

إنّ الموت يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقضايا المجتمع والتنمية البشرية، وهو مجال دراسات معمّقة بوصفه جزءًا من تاريخ العقليات التي درجت عليها الأوساط الجامعية الغربية. وقد نشأ في العقود الأخيرة علم دراسة الموت والاحتضار (thanatologie) وتطوّر حتى بات اليوم جزءًا من مقررات كليات أجنبية عدة.

وإنْ كان من مساهمة جِدّية في المجال العربي، فهي موقوفة على تواريخ محدّدة، ومناطق معينة، ومن منظور المعتقدات الدينية السائدة،

---

(3) كارين أرمسترونغ، **تاريخ الأسطورة**، ترجمة وجيه قانصو (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2017)، ص 7-16.

لا عبر الأدوات الإناسية. وغالبًا ما ترك لنا الرّحالةُ في القرون الماضية وصفًا لمشاهد وطقوس، من دون الغوص في تحليلها، أو الوقوف على أبعادها وظواهرها الدقيقة. أما الكتب عمومًا، فكانت تنحو إلى الوعظ، والاستعداد إلى الموت، ومصير الأرواح. لكنّ ثمّة مؤلفات منها لم تعدم النظرة إلى فوارق طبقية، وتفاوت اجتماعي وثقافي بين المتوفّين، يتعلق بمراكزهم ومقاماتهم التي كانوا يتبوأونها في حياتهم؛ إذ كانت جنازات رجال السياسة والأعيان والفقهاء والمتصوّفة تعرف حضورًا كثيفًا، أثناء مراسم التشييع، وقد يصل الأمر إلى درجة التهافت على حمل النعوش، وتكسير أعوادها. وعلى خلاف ذلك، كان الحضور في جنازات العوام والناس العاديين يقتصر على الأهل والجيران[4].

وقد حظي موضوع الموت في المغرب العربي، لدى الباحثين بقسط وافر من الاهتمام، لارتباطه الوثيق بدور المراقد الدينية للأولياء والصالحين، وعلاقة ذلك بالمجريات السياسية. وفي حين كانت دراسات الغربيين تقوم على وثائق مكتوبة وشفوية وإيقونوغرافية (iconographie) (الرسوم واللوحات) والتي شجّعت المؤرخين الأوروبيين المعاصرين على اقتحام هذا الموضوع، وسبر أغواره، فإنّ ما كُتب باللغة العربية كان مُنصبًّا على الطقوس والبِدع الدخيلة، وعلى موضوع القبور وأحوالها، وأهوال يوم القيامة، معَزّزًا بآيات قرآنية، وأحاديث، ومقاطع شعرية، مثل كتاب الفقيه محمد بن أحمد الخزرجي المتوفى في عام 671هـ/ 1272م[5].

ثانيًا: إخفاء الموت

بين الحياة و"الموت المختفي في وضح النهار" وفق عبارة زيغمونت باومان، مواجهة دائمة لا تضع أوزارها، ولا تُحَلّ عقدها. فهي مواجهة

(4) رضوان رابحي، "آفاق كتابة تاريخ الموت بالمغرب الأقصى الوسيط"، مجلة **أنثروبولوجيا**، العدد 3 (31 آذار/ مارس 2016)، ص 51، 61.
(5) المرجع نفسه، ص 58.

صعبة مستعصية، وتتجاوز قدرة البشر على إدارة الظهر لها، أو خداعها، أو تجريدها من "الهول" الذي يحمله الموت، أو بذل الجهد لتعديله، أو إرجائه من خلال تقنيات الجراحة، وتطوير الأدوية، وإصلاح النظام الغذائي. فالحياة متشبّعة بأشكال الموت. هي حياة من الريبة الدائمة والاحتراس الصارم. وهي في جوهرها الرعب من الإقصاء. حياة جسد لا يرتوي من منابع هذا العالم الأرضي، رغم أنه بحسب وصف مقطع من الأوبانيشاد: جسد مُنتن، منعدم الأهمية، عرَضي، ليس إلا كتلة من الجلد والعضلات والنخاع واللحم والمني والمُخاط والدموع والبول والريح والصفراء واللمفا (البلازما والصفائح الدموية...) ويعلم بانحداره كالحشرات، والأعشاب، والأشجار التي تنمو وتموت[6].

وإذ تُمنى تقنيات العصر الحديث لاستئصال، أو تهميش المخاوف الناجمة عن حتمية الموت، بالإخفاق فإنّ ذلك يُفضي إلى المصالحة، أو التطبيع، أو تحويل المجابهة إلى حدث مألوف، وإلى عالم من الروتين، يُبقي على إرادة الحياة، والتأقلم معها.

وبحسب باومان فإنّ الثقافات كافة هي أدوات عبقرية لإخفاء، أو تزيين وجه الموت، حيث يمكن احتمال النظر إليه، أو احتمال العيش معه. وسواء أكان الموت في صورة مختزلة، أم معدّلة، أم منقولة، فلا يمكن طرده تمامًا من حياة البشر، وربما يكون الخوف الأصلي من الموت، هو النموذج الأولي لجميع أشكال الخوف الأخرى[7].

ولئن بات التدخّل الطبي المقنّن يتوسع، مع تطوّر وحدات العناية الطبية والنفسية، وإشراف المؤسسات الاستشفائية على أحوال الصحة

---

(6) بيتر برجر، **القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين**، إشراف عبد المجيد الشرفي (تونس: مركز النشر الجامعي، 2003)، ص 148.

(7) زيجمونت باومان، **الخوف السائل**، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 82.

العامة، فإنّ أقصى حدود هذه الإنجازات والإجراءات العلاجية تكمن في تقليص معاناة المرء، وتلطيف آلامه أو تسكينها، ليعيش ما يُسمى الموت الجميل (Belle mort)، حيث الصراع الاحتضاري، يشهد نتاجًا زائدًا للأنا يوسّع نرجسية الذات من دون حدّ. وتُحدثه آلياتُ أو ظواهرُ الاقتراب من عتبة النهاية. فتُستعاد الصور التخييلية الطفولية، وتعيدنا المشاعر الذهولية إلى الإحساس بالمرحلة الجنينية. وتتعالق موضوعات أساسية شائعة في هذه الحالة المتأرجحة بين الحياة والموت، مثل: النفق المظلم، أو الضوء، أو الكائن النوراني، أو العرْض البانورامي لصور الحياة، أو رؤية الأقارب المتوفّين، أو الخروج من الجسد. ففي مواجهة الموت الحتمي، وهجمة الخوف "يقوم اللاوعي بفصل الجسد عن الوعي الذاتي، مما يعطي المريض شعورًا بالانفصال عن جسمه، وهكذا يحدث هروب مكاني زمني حقيقي. وبهذه السيرورة يتم طرد حقيقة الموت خارج الوعي، ويتلقى المحتضر رسالة حياة، وهو على حدود الموت"[8]. ويمكن تفسير هذه الحالات بآليات بيولوجية، واضطرابات تنفّسية، وتفريغات عصبية.

بيد أنّ الموت الحقيقي غير المتصوَّر لا يزال بمنأى عنا كذوات. والفجوة ماثلة دومًا بين "موت" هذا الشخص أو ذاك "كمشهد" وبين "موتي" الذي لا أستطيع أن أفهمه كيف سيكون عليه في حدّ ذاته. نعرف مقدماته من أمراض وأوجاع، وعوارض مؤلمة، وضعف الحيلة، وتداعي القدرة على الحركة. لكنّ الأمل يبقى يراودنا ببقائنا في قيد الحياة فترة أطول، وبفتح أجفاننا عقب نوم الليل، لنتمتّع بفجر جديد يعيد ربطنا كل يوم، بحلقات هذا العالم الموّار الذي ما زال موجودًا معي، أو من دوني. فالمسألة في عمقها ليست موت الآخر، بل موتي أنا. ليست المشاهدة، بل التوقّع الدائم، والمواجهة مع الذات التي تعاني من هذا اللغز المحيّر،

---

(8) لويس فانسان توماس، **الموت**، ترجمة مروان بطش (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2012)، ص 84.

ومن هذا الاختبار الباطني المضني الذي يفلت في النهاية، من كل تفسير، ولا يقوى المرء على فكّ أحاجيه.

إنّ التمعّن في الموت باعتباره إعدامًا لشخصي، وقضاء على حياتي، لا يمكن تصوّره في حدّ ذاته، ولا قدرة للذات الإنسانية على مواجهة هذا الموضوع. بل ثمة استحالة حقيقية لفهم الوعي البشري عدمه الخاص، أو لفهم نفسه على أنّه لا وجود، أو كونه لا شيء. ففي صميم كل كائن إنساني وعي بدهي لوجوده. إنّ تجربة الموت الحميمية مستحيلة، لأنّها تتعارض مع تجربة "الكوجيتو" - أنا أفكر إذًا أنا موجود - التي هي التجربة الأولية التي لا مفر منها[9].

يقول أبيقور: "ليس للموت وجود بالقياس إلينا، لأنه طالما كنا أحياء فليس ثمة موت، وبمجرد أن يوجد الموت، فإننا لن نكون أحياء". فالعالم هو الأنا، ونحن عاجزون عن تصوّره بعد مماتنا، أي من دون حضورنا.

ثالثًا: استراتيجية التعامل مع الموت

يُعدّ الموت أكثر الظواهر البيولوجية "ميتافيزيقية" لما يثيره في أذهان الأحياء من تساؤل، وما يتطلّبه من إجابات وحلول. لذا، كان النظر إليه متباينًا بتباين الثقافات ونظرتها إلى الوجود والكون.

وإزاء ما يحمل الموت من أشكال الفوضى والتدمير واللاناموس، وما يبثّه من قلق وخوف في النفوس، سعت هذه الثقافات الكونية إلى خلق استراتيجيات التمكين من التعايش مع حتمية فنائنا عاجلًا أو أجلًا، من خلال نظام معقد من التواصل، مثّلته على مر العصور التقاليد المتوارثة، والرموز الاجتماعية، وسرديات الأساطير. وسُنّت مجموعة من الطقوس الاحتوائية لاستيعاب الانفعالات، والتوتّرات الناجمة عما يُحدثه الموت

---

(9) Benoît Pain, "La mort un point de vue philosophique" (Fevrier 2014).

بانتزاعه أحد أفراد الجماعة، محوّلة الأزمة الوجدانية لغيابه، إلى تضامن قوي بين جميع أعضائها.

وهنا تدخل الديانات لتصادر، أو تحتكر مسألة الموت، وتُسيّجها بأجوبتها المُبرمة الحاسمة حول مصير الجنس البشري. وذلك باستنباط الشعائر المناسبة لطرائق كل ديانة، ولرؤيتها المختلفة لمصير الأرواح والأجساد في عالم ما بعد الموت. أي شبكة من التفسيرات تجعل المرء يرى في الموت أمرًا معقولًا لا عبث فيه. وفكرةُ الحياة الأخرى أجبرت الإنسان على ابتكار الممارسات الجنائزية التي يشكّل الموت فيها مرحلة مرور من زمن إلى زمن، ومن وضْع إلى آخر، والتي تُطمئن الأحياء المقرّبين أو تُهدّئ روعهم.

والموت يظلّ بالنسبة إلى المجتمعات الإنسانية طائر الفينيق الذي ينبعث من رماد الميثولوجيات التي نظن خاطئين أنّها احترقت إلى غير رجعة. ومهما كان مصير أي دين من الأديان التاريخية، فإنّه يمكننا التيقّن من أنّ ضرورة هذا المسعى اللاهوتي ستدوم، طالما أنّ البشر يموتون، وأنّ عليهم العثور على معنى هذا الحدث المحتوم.

وإشكالية الموت لا تزال مطروحة في جميع الأزمنة والأمكنة، عبر قوس يمتد من الخارج إلى الداخل، ومن الفلسفة الميتافيزيقية إلى الفينومينولوجيا، ومن معضلة يحاول البشر حلّها، إلى دراما هم أبطالها. حدث يعصى على أي احتواء أو إحاطة شاملة. وما انفكّ الباحثون يُنشئون شبكة معقدة من التفسيرات الأسطورية أو العقلانية، ويحاولون عبر الفلسفات، قديمها وحديثها، وبجميع أدواتها قراءة شفرة الموت فلا يفلحون.

وصوغ الموت فلسفيًّا امتد طويلًا، بدءًا من بزوغ العقل الفلسفي ما قبل اليوناني إلى العصر الحديث. وطغى طوال هذه العصور الثنائية الشهيرة التي تقرن الروح بالجسد، حيث تتشكّل الحياة الإنسانية كثمرة من ثمار التقائهما، في حين يكون الموت علّة فراقهما.

وقد تبنّى الفكر اليوناني مع الوقت هذه الثنائية، ولا سيما بتأثير تشرُّبه الفكر المسيحي مع الوقت. في حين نحت فلسفات أخرى نحو اعتبار الأرواح ذات أصل سماوي إلهي، تتنزّل في أجساد وضيعة قابلة للتلف، وتتناسخ في أدوار عدّة، تتعرّض فيها إلى الإغواء والضلالة والاختبارات الصعبة، عبر أجساد هائمة تتموضع فيها الخطايا والشرور. ولا تتحرّر الأرواح إلا بموت الأجساد التي كانت تحبسها داخل قميص اللحم والعظم.

واستطاع فيلون الإسكندري حوالى العام 20ق.م. أن يُرسي دعائم الفكر التوفيقي بين الدين اليهودي والفلسفة الإغريقية، وتطوّر هذا المنحى الفلسفي إلى خلق ما يُسمى الأفلاطونية المحدثة التي تبنّاها آباء الكنيسة الشرقية في ما بعد. فاستُبدلت ثنائية أو ازدواجية روح – جسد باتحادهما، حيث لم يعد الجسد بما يمثل من عالم الأحاسيس والرغائب موضع شبهة في حد ذاته، أو الموضع، أو القالب الأرضي لسقوط الروح العلوية، بل غدا الإنسان آلة متكاملة تتواشج فيها النشاطات البيولوجية بالنشاطات النفسية. وأضحى الموت بمثابة توقّف عمل الآلة المُنتجة بسبب فساد الأعضاء التي تحرّك الجسد. أما الروح المخلوقة من جوهر رباني فتبقى حاضرة وقائمة لا يعتورها تغيير، ولا يطرأ عليها ما يفقدها ماهيتها.

ومع انحسار التأثير الكنسي في العصور الوسطى، تراجعت فكرة الوحدة الجوهرية الأرسطية، بتأثير الكشوفات الطبية التي أفضت إلى فكرة استحالة تصور جسد منفصل ومستقل، ينتظر روحًا إلهية لتُشعل فيه جذوة الحياة. غدت الروح متزامنة مع وجود الجسد الذي تشكل معه وحدة غير قابلة للتجزئة. وبات ما يُحدث الموت ليس انفصال الروح عن الجسد، بل ما ينتاب الجسد من قصور ذاتي يؤدي إلى تلاشي الاثنين معًا في الوقت عينه، كونهما متزامنين متلازمين[10].

(10) René Habachi, Article "Mort," dans: *Encyclopedia Universalis*.

رابعًا: إشكالية البحث

1 – موضوع البحث

إزاء هذا الهمّ البشري المتجذّر في طبيعة العقل الإنساني، يسعى الكتاب إلى مقاربة هذه الإشكالية الشائكة، عبر الأدوات الإناسية التي بلورتها جهود الدوائر الأكاديمية الغربية، وإلى رصد الظواهر الاجتماعية وحمولاتها العاطفية والوجدانية التي تسبق حدث الموت أو تواكبه. وإن كان لم يتسنَّ لنا العمل الميداني للتقرّب من عيّنات الدراسة ومعاينتها من كثب، فإنّ هذا القصور لم يحُل دون استفادتنا من ثمرة أعمال باحثين عرب، على ندرتهم، وآخرين أجانب، مارسوا هذا النمط من معايشة هذه الظواهر الاجتماعية التي تخص موضوعنا، وكشفوا عن العادات والسلوكات المتّبعة والملحوظة في هذا الشأن، ولا سيما طقوس الحِداد المقنّنة وطرائق إظهار علامات الجزع والحزن والبكاء على المتوفين من أقارب وأصدقاء. واعتمدنا على أطروحات جامعية ساهمت، في حدود معيّنة، في إظهار المعطيات الميدانية، وجمعها، وتحليلها، واستخلاص العِبر منها، والنتائج القابلة للتعميم، وفي وصف أشكال وصور وفنون غنائية ومرثيات تراثية محفوظة منذ القدم.

2 – أهمية البحث

تتأتى أهمية البحث من محاولة النظر إلى الموت ضمن سياق اجتماعي محدد خاضع لتصورات ثقافية وحضارية، ساهمت في بنائها الوسائلُ التربوية والدينية التي تختلف من بيئة إلى أخرى، وتتفاوت بتفاوت مكانة المتوفَّى ومستواه الطبقي، وتمييز الفقير من الغني، والقريب من الغريب.

في عملية مقارنة المجتمع الغربي بمجتمعاتنا الشرقية، اكتشفنا، معتمدين على الأطروحة المهمة للإناسي فيليب آرييس "بحث في تاريخ الموت في الغرب منذ القرون الوسطى حتى أيامنا"، كيف أنّ مظاهر

الموت التقليدية تنحسر في الغرب بعيدة من الفضاء العام، لتنحصر في بوتقة ضيقة يمثّلها المصح أو المستشفى أو منزل العائلة. في حين لم تغب عن مجتمعاتنا هذه الطقوس الجنائزية الكبرى، والشعائرية المأتمية ذات الأبعاد المسرحية والفرجوية.

3 – أهداف البحث

نشدنا من خلال البحث التعرفّ بقدرة المجتمعات الإنسانية، على خلق نظام معقد من التواصل بين الغائب (الميت) والحاضر (الحي)، وتمكّنه من تهدئة المخاوف التي تنتاب الجماعة لحظة الموت، وترويضها على القبول به، عبر طرائق اجتماعية وطقوس محددة.

وقد احتوى الكتاب على ثلاثة أقسام:

الأول: التحديق في الموت

ويتألف من أربعة عشر فصلًا تتناول فكرة الموت وهاجس الحديث عنه، وطقوس الوداع، وطرائق الدفن المتعددة.

الثاني: الأموات الوسطاء

ويتألف من أربعة فصول تناولت مظاهر العبادات المحلية التي تُمارس في المقامات الدينية، وتقوم على تعظيم الأولياء الموتى، والتماس المدد الروحي من زيارتهم، وإقامة الولائم على شرفهم.

الثالث: الموت الأضحوي

وكرّسنا هذا النمط من الموت للحديث عن العنف الدموي ذي المرجعية الدينية، ولا سيما في هذه الآونة، حيث شهدت أقطار العالم الحديث تفاقم النزاعات الدينية القتالية تحت مسميات عدّة، على رأسها الجهادية والعمل الاستشهادي.

القسم الأول

التحديق في الموت

الفصل الأول

الموت إيحاءً

الموت ليس الخسارة الكبرى.
الخسارة هي ما يموت فينا ونحن أحياء.

محمد الماغوط

أولًا: الاعتقاد القاتل

يحاول الإناسي مارسيل موس أن يبيّن أنّ هاجس الموت في عدد كبير من المجتمعات، ولا سيما في المجتمع الأسترالي البدئي الذي كان يعاينه من كثب، مردّه إلى أصل اجتماعي محض، يحصل نتيجة اعتقاد متداول ينعكس أثره على الفرد، ويوحي له بأنه مُقبل على الموت لا محالة.

ويصف موس أبناء هذه المجتمعات بأنهم يتمتّعون بأجساد صلبة ومذهلة بقوتها، وأنّ جروحهم العميقة تلتئم بسرعة، وتُشفى كسورهم بمجرد استخدام جبائر بسيطة. لكنّهم رغم ما يتمتعون به من صحة وعافية، يقعون فريسة الهلع، وتتراجع حالات الشفاء عند أحدهم، وإن كان الجرح طفيفًا إذا ما اعتقد الجريح أنّ الرمح الذي أصابه مسحور. ولا تترمّم كسوره، إذا ما كان قد خرق قواعد القداسة، أو انتهك المحرّمات المفروضة عليه، أو تناول طعامًا محظورًا على بعض الفئات العمرية أو الجندرية، أو لاعتقاده بأنه ممسوس، لم يتوفر له فكّ السحر عنه، أو طرد الأرواح الشريرة، حينئذٍ يغدو دمه فاسدًا، ويموت الممسوس.

"إنّه الذعر الذي يُعطّل كل شيء في الوعي، ليصل إلى تعطيل ما نسميه غريزة الحفاظ على الذات"[1].

إنّ جميع هذه الذهنيات مطبوعة بالاعتقاد في فاعلية الكلمات، وفي خطورة الأعمال النجسة. وفي قراءة متمعّنة للباحث الإناسي حسن قبيسي لمقالة مارسيل موس هذه، من خلال منظور ثقافتنا العربية الكلاسيكية والحديثة، نلمس حالات لا تحصى لصرعى هذه الاعتقادات، وأثرها على النفوس والأجساد، ولا سيما ارتباط المعاصي والذنوب والخطايا بالموت الجسدي. ويذكُر نقلًا عن الفقيه الشيعي الكليني حديثًا نبويًا يقول فيه إنّ فتًى من الأنصار داخلته الخشية من النار فحبسته في البيت حتى مات، فقال النبي "إنّ الفرَق فلذَ كبده. أي خوف النار قطّع كبده".

وعلّة ذلك أنّ العوامل النفسية والمعتقدات الجماعية، تصل بتأثيرها في الجسد، حدودَ التسبّب في تعطيل وظائفه الحيوية تعطيلًا كاملًا. وهي قادرة بشكل أولي على إحداث استجابات معينة، وتحديد ضوابط جسدية تنجم عنها قولبة السلوك الفردي والمجتمعي، حيث تُصنّف الأفعال بين المحظور والمباح، وبين المحرّم والمحلّل، والتي تختصر مدوَّنة الأوامر والنواهي التي تحفل بها ثقافة ما، وتثبّت طائفة متكاملة من قواعد السلوكات الجسدية التي تؤدّي القوى الغيبية والخفية دورًا رئيسيًّا في ترسيخها، بما هي جزء من المعتقدات الجماعية الموروثة[2].

ثانيًا: الموت القالب الأول لتشكيل الميثولوجيا

يحرّك الموتُ الخيال لتحمّل عبء غياب الكائن، من خلال تصور أبدية غير منظورة عقب تفكّك الجسد. والموت هو القالب الأول والأقدم

---

(1) مارسيل موس، **تقنيات الجسد ومقالات إناسية أخرى**، ترجمة محمد الحاج سالم (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2019)، ص 255-256.

(2) حسن قبيسي، **المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 16.

لتشكيل الميثولوجيا التي تطرح تصوّرًا عن أصل العالم ونهايته، وتبحث عن المعنى في مواجهة الموت، من خلال الأمل في دورة أخرى من الحياة، لا تسمح للاختفاء عن النظر بأن يكون فناء، بل بأن يكون تحوّلًا من مستوى كوني، إلى مستوى كوني آخر. والروايات الدينية في معظمها تنحو على وجه التحديد إلى إعطاء الموت معنًى، ورجاء في البقاء بأي شكل من الأشكال. ولا تقتصر الحال على المعتقدات والنصوص والقصص، بل ترمي الطقوس والإيماءات والمسرحة التي تحيط بلحظة الموت، إلى ابتكار علامات ورموز تتضمن عملية التبادل بين عالم الأحياء وعالم الأموات، كما تشكّلها التخيّلات الثقافية والدينية عبر التاريخ البشري. والمغزى في ذلك أنّ الموت لا يعود يُنظر إليه كنقيض للحياة، مع أنّه بالفعل يشكّل النقيض على المستويين المنطقي والمفاهيمي. ويحصل هذا التحوّل عبر الخيال الذي يخلق جسرًا أو "ممرًّا" بين حياة العالم الواقعي، وحياة متخيّلة ما وراء العالم، أو ما فوق السموات، أو ما تحت الأرض. ويمكن القول إنّ الوظيفة التصوّرية لحياة الآخرة، ألهمت العقل البشري في جميع الحضارات والأزمنة، وفي مختلف الميادين الدينية والأدبية والفنية رؤية أو سردية، عن العالم الموازي للعالم التجريبي المرئي. وفي هذا العالم غير المرئي، نتصوّر أمكنة مكوث أسلافنا وانتقالهم، ونتحرى عن أطوارهم وأحوالهم.

وتلطّف المخيلة البشرية هنا حدّة التناقض العاطفي بين الاضطرابات العرضية وغير المتوقّعة التي يحدثها موت الأقارب والأصدقاء، والطابع المطمئن الذي تضفيه الطقوسية المواكبة لرحلة ما بعد الوفاة، عندما يؤدّي المحيط المجتمعي دور التخفيف من حرارة الغياب، عبر المشاركة التي تعيد التوازن والثقة والحيوية في نفوس المفجوعين. والمواساة تحصل بلغة وسلوكات متفاوتة في التفاصيل وفقًا لنوع الموت، إنْ كان موتًا طبيعيًّا أو مخططًا له، أو مجهّزًا، أو موتًا عرضيًّا غير متوقع، أو إنْ كان في وقت السلم، أو في وقت الحرب. كذلك بحسب الموقع الاجتماعي للفقيد، إنْ

كان فردًا متواضعًا، أو كائنًا استثنائيًّا، أو صاحب حظوة ونفوذ، حيث تنعقد حينئذ مجموعة من البروتوكولات المناسبة لكل حالة.

بيد أنّ هذه الإجراءات الطقوسية، والعلامات الرمزية لم تعد المجتمعات الغربية تتبنّاها، بل بدأت تأفل وتنسحب إلى الظل، وإلى الهوامش، وإلى الفضاءات العائلية المحصورة، ما خلا حالتين شعبيتين عالميتين نادرتين شهدناهما في السنوات الماضية، هما جنازتا الأميرة ديانا (1997) وملكة بريطانيا إليزابيث الثانية (2022)، اللتان احتلتا الفضاء الإعلامي الدولي، وجذبتا ملايين المشاهدين في أنحاء العالم.

الفصل الثاني

أقنعة الموت

الشخص الذي لديه فكرة خاطئة عن الحياة،
ستكون لديه دومًا فكرة خاطئة عن الموت.

ليو تولستوي

أولًا: مفهوم الموت والتطور العقلي والنفسي

المشكلة البشرية هي كيف نتعامل مع الموت الذي يترصّدنا في كل حين، وفي كل مكان. كيف نتصرّف مع هذه الدودة الكامنة في قلب الثمرة التي تنغّص علينا تذوّق مباهج الحياة ولذتها، وكيف نكتشف وجه الموت الحقيقي الذي يتوارى خلف شتى الأقنعة والرموز والأحلام، أو تُنذر به رؤى تدميرية وفوضوية صادمة، من مثل الزلازل والبراكين والأعاصير، وامتداد براثنه إلى أجساد المرضى والمصابين.

يمكن أن يُساهم في استثارة صور الموت في أذهاننا رؤيةُ حيوان نافق، أو حتى نبتة ذابلة. وقد أفضت دراسة ماريانا جي من بودابست (1930) إلى أنّ ثمة علاقة وثيقة بين الموت والرحيل في ذهن الطفل. فالشخص الميت هو الذاهب بعيدًا منه. أو هو الشخص المحبوب المنفصل عنه. ويبدأ معظم الأطفال بعد التاسعة من أعمارهم، يفهمون أن الموت يسري على الجميع، ويزداد فهم ذوي القدرات العقلية العليا لنهائية الموت وحتميته،

وتعذُّر إلغائه. ويرتفع منسوب هذا الوعي وملموسيته في المجتمعات التي تمزّقها الحروب الأهلية[1].

أظهرت النتائج البحثية أنّ ثمة توازيًا بين تكوّن مفهوم الموت، ومراحل التطور العقلي والنفسي والاستجابات الانفعاليه لدى الأطفال. ويجزم الطبيب النفسي رينغولد أنّ القلق من الفناء ليس جزءًا من تجربة الطفل الطبيعية؛ إذ إنّ فكرة الموت بعيدة من خبرته، فهو يعيش في عالم مليء بالأشياء والموجودات الحيّة النشطة التي تستجيب له، وتسلّيه وتغذّيه، ولا يُدرك أين تذهب تلك الحياة، بعد أن تختفي تدرّجًا. ويجزم رينغولد أنّ القلق من الفناء مردّه إلى التجارب السيئة مع الأم الحارمة. وانطلاقًا من هذا المنظور، يمكن حسبان ذعر الموت من صنيعة المجتمع، في الوقت الذي يستخدمه هذا المجتمع ضد الأفراد، لإبقائهم تحت سلطانه. لذلك، فإنّ الأفراد الذين خاضوا تجارب مبكرة سيئة، قد أصبحوا أكثر تركيزًا على القلق من الموت[2].

وتقدّم كشوفات علم النفس الحديث وصفًا لآليات إبعاد هاجس الموت عن أذهان البشر موقتًا، تقوم على مفهوم غريزي هو "الحفاظ على الذات". وهذا المفهوم يشكّل استنفارًا دائمًا وجهودًا متواصلة لدفع الشعور المُقلق بالزوال والتلاشي والتحلّل عن الذات المهدَّدة. وكون هذا الاستنفار الدائم يستنفد قدرة المرء وطاقته، ويحول دون أداء وظائفه العادية اليومية، فهو لا يَمثُل دائمًا في وعيه، بل يُكبت في أعماقه، لذا يبذل ما وسعت طاقته، لإبقاء الغطاء مغلقًا، وعدم إرخاء يقظته الداخلية التي تراقب ذلك الغطاء. ويكون ذلك بانغماس المرء في الحيل النفسية، والانهماك بالأمور الشخصية، والشواغل الاجتماعية، والتسلية الموقتة.

---

(1) أحمد محمد عبد الخالق، **سيكولوجية الموت والاحتضار** (الكويت: جامعة الكويت، 2005)، ص 82-84.

(2) إرنست بيكر، **إنكار الموت**، ترجمة سارة أزهر الجوهر وأحمد عزيز سامي (بغداد: نابو للنشر والتوزيع، 2021)، ص 33.

ثانيًا: أحلام الموت والموروث الإسلامي

أهم الأقنعة التي يختبئ خلفها الموت هي الأحلام. وفي العودة إلى الموروث العربي الإسلامي، فإنّ الأحلام كانت في نظر الحالمين تنبيهات إلهية. وكانت في علاقة وثيقة في بعض الأحيان، بالعِرافة التي كانت متداولة في الكثير من الأديان الوثنية والقديمة. وكان المفسرون يضعون إطارًا لا يخرج عن وصف الحلم بأنه رسالة إلهية، موجّهة إلى المؤمن لتسديد خطواته في عمل ما، أو لتحذيره من مغبة ما يفعله. ومرجعية المفسّر في ذلك، هي الاستشهادات القرآنية والأحاديث النبوية، بيد أنّ هذه المرجعية لم تحُل دون استيحائها متونًا تأويلية لأرتميدور الإغريقي، أو الاستعانة بعلم الأعداد الفيثاغوري، ولا سيما حساب الجمل، والشرح التلمودي للتوراة، أو تبويب الأحلام وفق نظرية الأمزجة العائدة إلى إبقراط، أو استقاء المصادر الحلمية من تراث الشرق العريق، في مصر وبابل والهند، والتقاليد الشفوية القديمة، وما تركته الأنظمة الكهنوتية العريقة.

عمومًا، إنّ لكل جماعة بشرية أو حضارية مرجعها في تأويل الأحلام، بما يتوافق مع تاريخها وثقافتها وديانتها. وإذا كان الظن أنّ هذه البنى المخيالية التصويرية ذات المضمون التنبؤي، قد انفكّت في عصرنا عن مفاهيم الإلهام أو الوحي أو النبوءة أو الكهانة، فإنّها تُستعاد اليوم لتندرج في أدبيات التحليل النفسي، ولا سيما مؤلفات كارل يونغ في معالجته الرمزية الحلمية التي يأخذ فيها في الاعتبار اقتناعات الحالم الفلسفية والدينية والأخلاقية، وضرورة قراءة الرسالة المُلغزة الآتية من النطاق الليلي للنفس؛ لأنّ الوعي يعمل بمقتضى حياتنا الليلية، بمقدار ما يُلقي اللاشعورُ ظلَه على الحياة اليومية[3].

---

(3) كارل غوستاف يونغ، **الأحلام**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2013)، ص 146.

وتمثّل الكوابيس التي تصوّر مشاهد يوم القيامة إحدى حلقات الثقافة الدينية الدارجة والمتعلقة بالحساب، وميزان الحسنات والسيئات، والتي تُعبّر في مجملها عن القلق الذي يختلج في صدور الناس، وعما ينتظرهم من بشائر، أو عواقب سيئة بعد الموت. ومن الأحلام التي تذكرها المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل حول هذا الموضوع، ما يرويه التراث الديني عن مالك بن دينار - من أعلام تابعي الصحابة - أنّه عندما عاقر الخمرة أول مرة في حياته، رأى في المنام تنينًا يطارده. ولدفع الخطر عن نفسه، اعتصم بجبل تحيط به الكهوف، وعثر في أحدها على ابنته التي تُوفّيت، وهي صغيرة، فهرعت إليه لتحميه من خطر التنين، ثم أبلغته بأنّ الأطفال سوف يشفعون لآبائهم يوم الحساب[4].

كما أنّ حالمين آخرين رأوا أطفالهم المتوفين يمسكون بأيديهم لاجتياز الصراط بأمان، وأحيانًا تكون رؤيا النار سببًا يحمل صاحب الحلم إلى طريق الهداية. وتُعدّ رؤية الجنّة من المبشّرات بحسن العاقبة، كذلك ظهور الحُور العين يؤوّل عند الحالم، ببلوغه ما يصبو إليه من نعيم روحي، يصرفه عن حب الدنيا وعرَضها الزائل، ويحثّه على إصلاح نفسه.

تزدهر في الموروث الإسلامي مرويات أخرى مستقاة من تراث شعوب عدة دخلت الإسلام، تنبئ بوقوع أحداث مهمّة، مثل مقتل القادة، والأمراء وأصحاب الشأن، وذوي الشوكة. ومن بينهم تذكر آنا ماري شيمل واحدة من الرؤى التي تحكي عن دنو أجل الخليفة العباسي هارون الرشيد، إذ أبصر في حلمه، وهو متوجّه إلى زيارة بلاد خراسان، يدًا تقبض على حفنة من تراب أحمر وصوتًا ينادي: هذه تربة هارون. فأيقن الخليفة بدنو أجله عندما بلغ "طوس" ورأى تربتها الحمراء، رغم كل تطمينات أطبائه

---

(4) آنا ماري شيمل، **أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية** (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2005)، ص 289.

بعافية بدنه[5]. وفيها قضى نحبه بالفعل، ودُفن هناك. وتلفت شيمل إلى أنّ الأحلام التي تتحدث عن الموت، تجعل أصحابها في فزع من المنيّة المتوقّعة، طوال ما تبقى من حياتهم[6].

ثالثًا: فقدان الأسنان والتطيّر الشعبي

من الأحلام المثيرة والمعروفة في القديم والحديث، وعند كثير من الشعوب المختلفة الثقافات والأديان، هو حلم خلع الأسنان أو تساقطها، الدال على احتمال موت الحالم أو أحد أقاربه.

وترتبط الأسنان بأطوار الحياة، فظهور الأسنان عند الطفل، يمثل فترة الفطام، والانفصال الرمزي عن الأم. ثم تعقبها مرحلة الاستقلالية، والاعتماد على النفس. وأسهب الشيخ عبد الغني النابلسي في تعداد رموز الأسنان الدالة على أهل البيت من الرجال والنساء، وبوضع كل منهم على حدة. والموازنة بين الأسنان والأقارب ترتكز على مفهوم يرى في الفم صورة المنزل، وفي الأسنان سكانه. وما كان من الأسنان في الناحية اليمنى - بما يعنيه اليمين من أفضلية في الإسلام، ومن فأل حسن، كما في أديان أخرى - فهو يدل على الذكور. أما الناحية اليسرى - التي تدل على التشاؤم - فمكان الإناث. ومن الطريف أن سيغموند فرويد يذكر في كتابه **تفسير الأحلام** التقسيم نفسه المحمّل بالمعنى الأخلاقي: الاستقامة إلى اليمين، والانحراف إلى اليسار[7].

وينذر اقتلاع الأسنان وسقوطها، أو فقدانها بالموت. وفقدان الأسنان رمز من رموز التطيّر الشعبي عند كثير من الشعوب، وفي معظم الأزمنة،

---

(5) المرجع نفسه، ص 302.

(6) المرجع نفسه، ص 307.

(7) سيجموند فرويد، **تفسير الأحلام**، ترجمة مصطفى صفوان (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص 364.

وعلى رأس الأحلام التنبؤية. ويُقدّم علم الأحلام الحديث لائحة متنوعة من الروايات والأحلام التي تدور حول الأسنان، وما تمثّله من الميول العدوانية اللفظية، أو الإخصاء، أو فقدان القدرة الحيوية، أو الشعور بالذنب[8].

كأنما ثمة رواسب عائدة إلى التصوّر السحري حول نقصان حيوية الجسد، ولا سيما ارتباطها بعملية تراجع أو بطء عمليات الهضم أو المضغ، وبتقليم الأظافر، وقصّ الشعر باعتبارهما اقتطاعًا جزئيًّا من الجسد. وغالبًا ما ربطت العقائد الشعبية بين صلابة الأسنان، وعدم فقدان إحداها بالعمر الطويل، والثقة في النفس[9].

إبّان النفي البابلي، كان أي مرشح لمنصب حاخام، لا يُقبل في صفوف رجال الدين الكبار، إذا اقتلع سنًا من أسنانه، لأنّ الأسنان الصحية الكاملة، تدل على كماله الأخلاقي.

وفي زمن الحداثة، فإنّ إظهار الأسنان الناصعة البياض، تُعدّ ميزة ومعيارًا للفتوة والجمال. ورأى المفكر المعاصر العدمي إميل سيوران بوادر موته في سقوط بعض أسنانه، قائلًا: "أفقد أسناني. ها أنا إذًا أموت بالتجزئة"[10].

(8) م. بونغراكز و ج. سانتنر، **الأحلام عبر العصور**، ترجمة كميل داغر (بيروت: دار النهار للنشر، 1983)، ص 141.

(9) Jean Chevalier & Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* (Paris: Robert Laffont, 1997), p. 370.

(10) حميد زناز، **المعنى والغضب: مدخل إلى فلسفة سيوران** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)، ص 55.

الفصل الثالث

الكلام المعلّق

تعالوا لنتحدث معًا، فمن يتحدث لم يمت بعد.

غوتفريد بِنّ

أولًا: صمت الغيبة واللامعنى

حول جثمان مسجّى في قاعة ما أمام أعين مَن يُعزّون، يرتسم حيّز الانقطاع بين الموت والحياة، وبين زمن الما قبل وزمن الما بعد. وبهذا الانقطاع تتشكّل النواة المركزية لتوليد الدلالات التي توحي بها أذهان المشاركين، وتنبثق عبرها الشعائر المهدّئة لما تثيره هذه الحالة من مخاوف، حاجبةً عن الأحياء هول عملية التفسّخ، وتنكير علامات الموت التي تبدأ بتحاشي الناس التلفّظ بما يوحي باللحم المتعفّن، والنتانة والاشمئزاز والقشعريرة. فيستعملون التورية والاستعارات والألفاظ الملتوية للإخبار عن المتوفى، فيُقال عنه أنّه انتقل إلى رحمة الله، أو صعدت روحه إلى السماء. أو تُستخدم صيغ محلية استعارية تلائم البيئة الحضارية أو الثقافية، مثل كسر غليونه، أو سلّم المفاتيح. وعند بعض القبائل الأفريقية تشيع عبارات محدّدة عند وفاة زعيم القبيلة، مثل: "لقد انشقت الأرض" أو "انهارت الشجرة العظيمة".

فالميت ليس جثة إلا في القاموس الطبي، أو في متون الصحف والوسائط الإعلامية الإخبارية، أو في التقارير والمستندات القضائية

والجنائية، أو في الروايات البوليسية التي تدور في الغالب حول موضوع اكتشاف جثة مجهولة، أو مختفية، وإعادة تكوين ملابسات جريمة اقترفها الجاني، يدلّ عليها وجود الجثة التي تغدو بؤرة الحدث، والموضوع المبهم الذي يجب جلاؤه بأي ثمن، ولا سيما لدى توسيط الطبيب الشرعي الذي يعرف كيف "يُنطق الميت" بالاعتماد على ذكائه ومعرفته ووسائله[1]. وتحتلّ الروائية الإنكليزية أغاثا كريستي قصب السبق في هذا الحقل الأدبي، ببناء حبكاتها القصصية الغامضة والمشوّقة حول عملية القتل، وما تخلّفه وراءها من بصمات على جثة القتيل.

وعلى الصعيد الديني، يمنحنا القداس المأتمي البروتستانتي إمكانية زحزحة دلالية مهمة لتجنّب التلفّظ بكلمة جثة، ولحجب المعاني الحافة الدالة على عفونة الجسد الميت، وحِدّة التداعيات التي تستثيرها هذه اللفظة المقزّزة والمخيفة. فيقول الراهب في منزل المتوفّى مثلًا: "يا رب إنّ أخانا يغادر الآن داره الدنيوية". وفي الكنيسة تغدو العبارة: "إنّ أخانا نام في حضن الرب" أو"لقد نادى الرب أخانا". وفي المقبرة يقول: "يُرجَع ما كان ترابًا إلى الأرض".

أمام همود الجسد يرين صمت رهيب ونهائي. صمت الغيبة واللامعنى. إنه لأمر طبيعي أن يرتبط الصمت بالموت، لأن الجثة بكماء، وخارج أي خطاب إنساني، وخارج أي تواصل. وإذا ما تحدث أهل الميت مع جثة ابنهم أو ابنتهم، فإنّهم يختلقون مونولوغًا وحيد الاتجاه، لا يمكن أن يفهمه الحضور إلا من خلال النسق الرمزي الذي يتعامل معه الأحياء، في لحظة هذا الغياب النهائي لأحد أفراد العائلة أو الأصدقاء، خلف أبواب وعوالم مجهولة ونائية.

---

(1) لويس فانسان توماس، "الجثة واللغة والصور"، ترجمة أحمد الفوحي، مجلة **علامات**، العدد 4 (1995)، ص 102.

ثانيًا: عجز اللغة

أمام الموت، تعجز اللغة عن استيعاب المحمولات العاطفية العميقة التي يحملها معه. يصبح الكلام في حالة عجز وخور. تخنق لحظة الموت، أو العبور من حركة الحياة إلى حالة الهمود كل لغة. ومن دون جدوى، يرغب القريب أو الصديق في أن ينفض عن الجثة كل ما يعيقها عن استرداد قوتها السابقة وحيويتها النابضة، وأن يحرّرها من جمودها الصخري. ويخاطبها لتحرّك شفتيها وتستعيد كلامها، وتميط اللثام عن سرها العميق، أو لاستئناف محادثة لم تتوقف. الحديثُ هو نَفَس الأحياء. قال غوتفريد بِنّ: "تعالوا لنتحدث معًا، فمن يتحدث لم يمت بعد". إنّه كلام موجّه فقط لتوكيد حياة يحطّمها الموت. ويبيّن الموت أنّ وراء الصمت الذي يعقد لسان الحياة، يمتد صمت آخر، أشدّ عمقًا يشمل معنى حضور الإنسان في العالم. وإزاء جثمان الميت المكفّن نراه متبلبلًا موزّعًا بين العالم المعقول للحياة الجارية، والعالم العصي على القول الذي صار ينتمي إليه الآخر.

يظلّ الكلام أمام الجثة معلّقًا على الشفاه الحارقة، يتوسّل طلبًا من غير جواب، ويخشى من كلام يؤجّج الشك المتولّد من الموقف الغامض لجثة مسجّاة أمام الحضور، وبعيدة بجمودها من كل حياة، وعاجزة عن سماع النداء الحارق. "ويظل الصمت يسكن الموت، كما لو كان مصدر غذائه"[2].

يفسّر دافيد لو بروتون دقيقة الصمت المتّبعة في بعض المناسبات عن روح الميت، بأنّها ذات دلالة في هذا المضمار، فهي تهدف رمزيًّا إلى تعليق أحداث العالم وجلبته في هذه اللحظة، وإلى توقّف دفق الحياة موقتًا، ليشهد على الإحساس بالألم، وعلى التأدّب في وضعية الجسد والكلام[3].

---

(2) دافيد لوبروطون، **الصمت: لغة المعنى والوجود**، ترجمة فريد الزاهي (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، 2019)، ص 300.
(3) المرجع نفسه، ص 331.

وفي مجتمعات قبلية يشكل الصمت والموت زوجًا لا ينفصم عراه، إذ تُحجم قبائلُ عن ذكر أسماء موتاها من الذكور والإناث، ويُعَدّ رفع الصوت باسم شخص غادر الحياة، خرقًا صارخًا يُخشى منه إيقاظ الأرواح. وتتجنّب قبائل نهر موري الأدنى ذكر الشخص الميت، وعندما تُضطرّ إلى ذكره، تنطق به بصوت خفيض لا يكاد يُسمع، ومنهم مَن يُحرّم ذكره طوال فترة الحِداد، ومنهم من يفرض عقوبة مغلّظة على من يتلفّظ باسم المتوفى.

وفي إقطاعيات الصين القديمة، يذكر جيمس فريزر أنّ أقرباء الميت كان يُحظر عليهم أي تواصل لفظي مع الآخرين، ولا يُباح لهم إلا في لحظات محدّدة بالصراخ تعبيرًا عن آلامهم. وكان يُرغم كل فرد من أفراد الجماعة، تبعًا لدرجة قرابته بالفقيد، على نمط معيّن من الحِداد، وعلى نظام لساني خاص من الصيغ والمفردات اللغوية. وفي قبائل أسترالية، يُفرض على نسائها الصمت، والتعبير بلغة إشارية ذات مهارة خاصة[4].

ثالثًا: زحزحة الموت عن معناه البيولوجي

الجثة ليست فُضلة يهجرها الموت، إنّما تمثّل الشخص عينه الذي عرفه ذووه وأصدقاؤه، فإنسيّة الجثة تستدعي الاحترام تبعًا للوضعية التي تمنحها التمثيلات الشخصية والاجتماعية لمكانة الميت وهو حي. وقد أنحت الفيلسوفة الفرنسية سيمون دي بوفوار على نفسها باللائمة، لأنها لم تُبالِ بجثمان والدتها الهامد الصامت، المفتقد إلى حرارة الحياة. لكنها لم تلبث أن استدركت أنّ هذا اللحم وهذه العظام كانا يكسوان في يوم من الأيام وجه أمها، ويشكّلان ملامحها.

لاحظ الحبيب النهدي في رصده للغة الأمثال الشعبية التونسية أثناء تشييع الجنازات، أنّها رغم اختصارها الشديد، تزوّد الباحث بمؤشرات

(4) جيمس جورج فرايزر، **الغصن الذهبي**، ترجمة نايف الخوص (دمشق: دار الفرقد، 2014)، ص 331.

تكتسب معناها من خلال سياقها، بوصفها مرجعية لذاكرة المجتمع التي تتداخل فيها ترسّبات لقيم وعادات ترجع إلى ماضٍ سحيق.

وما لاحظه الكاتب أنّ التعبيرات المَثَليّة تحرف معنى الموت عن معناه الأصلي المشحون بالخوف والقلق على المصير. فيتحوّل الموت إلى نوم: "خليه راقد في قبرو". وبهذه الاستعارة وسواها من استعارات موحية، يغدو معها مفهوم الموت ليس العدم، بل هو نوم، كما يتمثّله المجتمع أو يتخيّله.

إنّ التفكير في الموت يرتقي من خلال هذه الأمثال، إلى واحدة من وسائل التربية الاجتماعية التي تدور حولها السلوكات اللفظية، وما يكتنف الكلام حول الموت من معانٍ ودلالات. وأهم ما يلاحظه الباحث محاولة زحزحة الموت عن معناه البيولوجي إلى معناه الروحي، حيث يسعى المجتمع أمام هول المصيبة إلى إدماج الموت، أو استئناسه وتلطيفه، بنعته بنعوت مثل النوم أو السفر، وتحوّله إلى وسيلة للتعلّم والاتعاظ منه، وكمحاولة للمصالحة مع الموت والالتفاف حوله، لترك مساحة لعيش أكثر بهجة ودِعة[5].

---

(5) الحبيب النهدي، "محاولة في دراسة المواقف من الموت"، مجلة **أنفاس** الإلكترونية، 7/ 3/ 2008، في: rb.gy/7oipd0

الفصل الرابع

التغليف الإلهي

القميص الأخير (الكفن) ليس له جيوب.

مثل ألماني

أولًا: نجاسة الجثّة

لا يلبّي غسل الجثمان متطلّبات النظافة قبل تكفينه، على ما يتبادر عادة إلى ذهن المشاهد، كما هي حال الأحياء من البشر، بل يتعدّى ذلك إلى إضفاء أهمية دينية مقدّسة، قائمة على الإيمان بالديمومة التي تميّز الموقف الديني الذي يرى في الموت مرحلة عبور، تحتاج إلى تحفيز واستعداد للمثول أمام الخالق يوم الحساب. كما أنّ من دواعي غسل الميت، وفق نظرة الإناسي لويس فينسنت توماس، هو الاعتقاد المقرون باستيهام الناس عادة بنجاسة الجثة. وهذه استراتيجيا دفاعية ضمنية يؤديها طقس الغسل، بذريعة مصلحة الميت، في حين أنّه يلغي، وفق العقلية الشعبية، العدوى من الموت. وهذا الاستيهام مثبت في معظم المجتمعات البدئية. ولا تقتصر النجاسة على لمس جسد الميت، بل تشمل جميع الأغراض والموجودات التي تخصّه، أو التي استخدمها في حياته. وفي حين يعمد الطقس الديني المسيحي إلى رش الماء المقروء عليه، طوال مسيرة الجنازة، فإنّ الممارسات الشعبية ذات الطابع السحري في بعض الأرياف، بما فيها أرياف أوروبا المسيحية – مقاطعة بريتاني في فرنسا – تصرفُ الماء

الذي غُسلت به الجثة، والمشحون بالشر، في ثقب يُحفَر في الحديقة. وقد جرت العادة أيضًا في هذه المناطق، أن تُغسل جميع الألبسة التي ارتداها الميت في حياته درءًا لخطرها.

والعادةُ عينها يمارسها المسلمون المغاربة، حيث يجمعون المياه التي غُسلت فيها الجثة تحت دِكة (لوح) الغسل، ثم يخلطونها بالتراب، ويتخلّصون منها بوضعها خارج منزل المتوفى[1].

ويعقب الغسل عادة ستر الميت، ودفنه كاسيًا. ويبدو أنّ التكفين هو من ضمن الطقوس الوقائية، فقد كان المقصود من تغطية جثمان الميت قبل الإسلام، حمايته من روح غريبة عنه، تحلّ فيه، بعدما تفارقه "قرينته" الملازمة له طوال حياته. وهذا اعتقاد أجمعت عليه جُل الشعوب القديمة التي عاشت في هذه المنطقة، مثل البابليين والعبرانيين.

والظاهر أنّ هذا "اللباس" الذي لم توفّر النصوص التاريخية أي توصيف لشكله أو طبيعته، أُسندت إليه مهمة منع أي اتصال بين الجثة والأرواح التي تعمر الأرض[2].

وزعم العرب أنّه في حال الموت العنيف، مثل القتل، تتحرّر القرينة من خلال إراقة الدم. وفي حال الموت الطبيعي تخرج من الأنف، ومن هنا جاءت عبارة: مات حتف أنفه. ومعناها الحرفي: خرجت نفسه من أنفه[3].

وثمة ممارسات أخرى عرفها العرب القدماء، من بينها مثلًا، عادة دفن الموتى المرموقين، وعلى وجوههم أقنعة، وطبعًا كان غسل الميت عندهم

---

(1) الحسين ريوش، "طقوس وعادات الموت في الموروث الشعبي بالمغرب الأقصى"، مجلة **قضايا تاريخية**، العدد 13 (كانون الأول/ ديسمبر 2020)، ص 51-52.

(2) محمد عبد السلام، **الموت في الشعر العربي**، ترجمة مبروك المناعي (بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017)، ص 94.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

يُلبي هاجس الحماية. ويوفّر لنا نص شعري لامرئ القيس الإشارة إلى أنَّ العرب كانوا يعطّرون الماء المعدّ لغسل الميت لإبعاد الأذية عنه:

ملوك من بني حجر بن عمروٍ يُساقون العشيّة يقتلونا
ولم تُغسل جماجُمهم بغسل ولكن في الدماء مُرملينا

وقد أبقى الإسلام على الغُسل، وتوسّعت الشريعة بأوصافه وشروطه وتوقيته، ماعدا حالة واحدة، هي حالة استشهاد المسلم في ساحات الوغى، فله أحكام خاصة[4].

وكان من الطقوس الشائعة ترجيل (تسريح) شعر الميت. ولا غرابة في هذه الممارسة، لأنّ الشعر كان يُعتبر عند معظم الجماعات الإحيائية بمثابة جزء حيوي من الشخص، والعناية بشعر الميت تنحدر طبيعيًّا من وحي هذا الاعتقاد - أسطورة شعر شمشوم مثالًا.

ثانيًا: التماثل مع الحي والطبيعي

أما إغماض عيون المتوفين فيعدّها أدولف لودز بأنّها محاولة عاطفية جمالية للتماثل بين الحي والميت، وإظهار الميت بمظهر الإنسان الطبيعي لحظة موته. وفي رأي لودز أنّ الأمر عند اليهود القدامى، في زمن "الميشنا"، يتعلّق بحجب أو إغلاق كل فتحات جسد الميت. ويروي الرحالة ماريتي أنه شاهد في عام 1767 أثناء رحلته إلى يافا في فلسطين عائلة من المسلمين، وقد سدّوا فتحات جثمان ميتّهم بالقطن، والغاية هي منع الأرواح الخبيثة من ولوج الجسد، بعد أن غادرته الروح، أو أنّ الأمر المقصود خلاف ذلك، حيث تكون الغاية حبس الروح داخل الجثة[5]. وهذا الضرب من

(4) المرجع نفسه، ص 95.

(5) Adolphe Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, tome 1 (Paris: Librairie fischbacher, 1906), p. 85.

معالجة جثمان الميت يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الانفصال بين الجسد والنفس الحيوية (الروح).

ولم يكن التكفين عند الإسرائيليين القدامى شائعًا، ولم يُستخدم إلا في القرن الأول الميلادي[6]. أما الملوك وعلية القوم من الموتى، فكانوا يُدفنون بأزيائهم الملكية، ورموزها، وشاراتها، والمحاربون بأسلحتهم حفاظًا على مستواهم السياسي ومستواهم الاجتماعي.

والكفن عند المسلمين هو التغليف الإلهي للجسم، وفق عبارة عبد الكبير الخطيبي[7]، ولا سيما عندما يُدوّنون عليه آيات قرآنية، لا تكون تكملة خطية مضافة إلى الكلام، بل تغدو تركيبًا داخل النص، وإنتاجًا بلوريًّا للجسم اللغوي نفسه. فالحرف القرآني الخطّي، ككل أثر إلهي، يكتسح جميع الفنون التزيينية الإسلامية، وينحت المكان الفارغ لاتخاذه مسكنًا داخل المطلق. فالكتابة داخل الكفن بما هي كتابة إلهية مقدسة، تُسيّج الجسد، وتطهّره من كل رجس دنيوي، وتمحو جميع الكتابات السابقة المسطّرة عليه قبل تفتتّه.

وتحمل الأكفان دلالات عميقة مشبعة بمعاني القدسية والبركة، إذا ما غُسلت بماء زمزم، أو بماء ينبع من مزار ولي من الأولياء. وانطلاقًا من هذا الحرص، يُروى عن تصرفات غريبة في اختيار الكفن، كأن يوصي أحدهم بدفنه في ثياب رثّة، كانت عنده منذ سنين طويلة، وقد طهّرها بماء زمزم، مفضّلًا إياها على أن يُغطّى بكفن جديد[8].

---

(6) Ibid., p. 82.

(7) عبد الكبير الخطيبي، **الاسم العربي الجريح**، ترجمة محمد بنيس (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2009)، ص 25.

(8) محمد صلاح حقي، "عن الموت: تجهيز الموتى ومهن الموت"، مجلة **عصور الجديدة**، المجلد 8، العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 2018)، ص 54.

الفصل الخامس

قِفا نبكِ...

الموت لا يوجع الموتى. الموت يوجع الأحياء

الشاعر محمود درويش

أولًا: الدموع موضوعًا ثقافيًّا

أمام الموت لا بد من ذرف الدموع، أو البكاء الذي يحمل دلالات ثقافية ورمزية، تختلف باختلاف الأحوال. وتتراوح الدموع، إذا ما قاربها الباحثون من منظور إناسي أو تاريخي، إلى دموع ألم وحزن وتعاطف. دموع طبيعية هادئة أو مفرطة، صادقة أو متلاعبة. معبّرة أو ممسرحة، دالة على البطولة، أو على الشكر، أو على اللذة أو الخداع. دموع ناجمة عن الشعور الباطني، أو تفترضها الشعائر الدينية.

والحضور المكثف للبكاء في الحياة اليومية يجعل من عملية تأريخه عملًا عسيرًا، لأنّ تفاعلنا العاطفي مع الآخرين، إنْ بكوا، يعتمد على عناصر محدّدة ذاتية وموضوعية، وعلى المعرفة الضمنية للشفرات الاجتماعية المتداولة بين جماعة من الناس منضوين في فضاء ثقافي أو ديني تعبّدي معيّن[1].

(1) توم لوتز، **تاريخ البكاء: تاريخ الدموع الطبيعي والثقافي**، ترجمة عبد المنعم محجوب (الرياض: دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2021)، ص 35-36.

يردّ الباحثُ الأميركي توم لوتز في كتابه **تاريخ البكاء تاريخ الدموع الطبيعي والثقافي**، إلى نصوص رأس شمرا في القرن الرابع عشر قبل الميلاد، ذكرَ ذرف الدموع التي سجلتها قصيدة كُتبت على ألواح طين كنعانية، تتحدث عن موت الإله بعل الذي بكته أخته الإلهة العذراء "آنات" (Anat)، وهي تسمع خبر وفاة شقيقها إله الأرض. وفي النص المذكور: "واصلت تبكي، وتشرب الدموع كالخمر".

فالدموع ليست موضوعًا فيزيولوجيًّا وحسب، بل هي موضوع ثقافي، تَمثّل قديمًا في مدوّنات مكتوبة وشفوية، مثل الأساطير والخرافات، والقصص الديني. وفي الشعر والتاريخ والأدب، وحديثًا في الأعمال الفنية التشكيلية والأفلام السينمائية والتلفزيونية.

وفي أوروبا العصور الوسطى، تجاوز فهم البكاء أو ذرف الدموع مسألة الحزن والألم، إلى اعتباره تجربة روحية ثمينة. وعلى مستوى الممارسة العيادية النفسية تعامل الأطباء المعاصرون مع البكاء كوسيلة لتفريغ الطاقة الحيوية، في علاجات عصبية نفسية، ترمي إلى استعادة الشخص توازنه، وتحرّر جسمه من توتراته، وتجنّبه الوقوع في دوامة القلق والاكتئاب.

والبكاء الجماعي، أو المناحة تضرب جذورها العميقة في التاريخ الديني؛ إذْ ذكر هيرودوت أثناء زيارته مصر، وفي معرض حديثه عن موت الإله أوزيريس، وبكاء المصريين عليه: أنّهم جميعًا رجالًا ونساءً يقرعون صدورهم، بعد أن يقدّموا الأضحية تعبيرًا عن الحزن. فالمناحة راسب في ثقافة مصر الفرعونية، كما في ثقافة بلاد ما بين النهرين.

وفي كتابه **المناحة العظيمة**، يتحدث فاضل الربيعي عن تنشيط هذه المناحة وتكرارها من حضارة إلى أخرى، مع تباينها بتباين الظروف السوسيوثقافية.

وفي رأي الربيعي أنّ "مذهب النياحة"، كان طقسًا دينيًّا عالميًّا، لا صلة له ببقعة جغرافية بعينها، أو بواقعة تاريخية محددة.

ويعقد الباحث علاقة بين البكاء على حائط المبكى اليهودي، والبكاء في بيوت الحزن – العزاء – الخاصة بالإله تموز، حيث كان المتعبّدون يقفون ووجوههم إلى الحائط، وهم ينوحون، ثم يأخذون في تلاوة الأدعية.

ويعتقد الربيعي أن أسرى بعض القبائل العربية اليهودية، من الذين وقعوا في قبضة الأشوريين، تطبّعوا من خلال وجودهم الطويل، بتقاليد الديانة الأشورية، وراحوا يمارسون طقوس الحزن الجماعي، وهو أمر مألوف في تاريخ الحروب، حيث يجد الأسير نفسه، مع الوقت قد اعتنق دين أعدائه[2].

ثانيًا: أدب الرثاء والمناحة

وقد أنتجت الثقافة العربية ما قبل الإسلام، بحكم هذه الظروف السياسية، نمط أدب البكاء على المدن المهدّمة، أي أدب بكائي كان سائدًا في ثقافة العالم البابلي–الأشوري. ويشهد عليه ما تركه لنا سكان بلاد ما بين النهرين من ملاحم شعرية تندب المدن المدمّرة والمهجورة. وأفضى هذا النحو من التقاليد الأدبية إلى قالب القصائد الطللية في الشعر العربي الكلاسيكي. وهو موضوع ما انفك يلازم أشعار العرب، حتى في عصور الاستقرار الذي نعمت به الدولتان الأموية والعباسية. ومع أن الشعراء ما عادوا يرتحلون، بعد أن توطّنوا واستقروا في ديارهم، بقي هذا الشكل من التقاليد الشعرية نموذجًا أدبيًّا راسخًا في بنية القصيدة العربية حتى عصر ما قبل الحداثة.

والنياحة تتجاوز التعبير الصوتي لتصل إلى التعبير الجسدي، وعادة ما يكون هذا التعبير نتاجًا لثقافة اجتماعية وأخلاقية، تجمع ما بين اللغة المنطوقة، والحركات الجسدية الإيقاعية الموروثة، والمتجلّية في الطقوس التي تعود جذورها إلى الحضارات السابقة للإسلام، ورغم أنّ الطقوس الجنائزية تختلف من منطقة إلى أخرى، إلا أنّها تتفق على اعتبار المرأة هي

(2) فاضل الربيعي، **المناحة العظيمة: الجذور التاريخية لطقوس البكاء في الجاهلية والإسلام** (بيروت: دار جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 115–118.

الضابط لهذه الطقوس، والمحافِظة على الموروث. ومن خلال عملية الندب نكون إزاء امرأة، وهي تجابه مصائبها بفقدان أعزائها، محتجّة على هذا الفقد بالمقاومة الرمزية للمقدس اللامرئي، متسائلة عن سبب هذه الخسارة، برجم السماء بالحجارة – الطقوس الأمازيغية لا تزال حاضرة في منطقة سبيبة في الشمال الغربي التونسي – أي بالمواجهة الرمزية بين الأرض والسماء، بين الكائن المرئي والإله اللامرئي، بين المدنس والمقدس.

كذلك تستعمل المرأة النائحة طقوسًا وآليات أخرى، رافضة واقع الفقد، فتندب الفخذين عند فقد زوجها، والثديين عند فقد الابن – منطقة سيدي بوزيد وسط غرب تونس – وبهذا الرفض أو الاحتجاج يكتسب هذا الطقس المنائحي بُعدًا جنسيًّا، لا تُصرّح به المرأة سوى في المآتم[3].

وتتشكل المناحة من عاملين اثنين: النواح، بما يحمله من تعبير صوتي وجسدي، والرثاء الذي تعتمد فيه النائحة على تذكّر خصال الميت ومناقبه من جهة، وحالة الأهل والأقارب الذين فقدوه إلى غير رجعة. وهذا النمط الغنائي الحزين الذي ساد المآتم فترة طويلة انحسر اليوم، بتأثير البُعد الحداثي الذي قلّص نسبة كبيرة من الطقوس الجنائزية التقليدية. وبحسب المسرحي التونسي عادل بو علاق، فإنّ النياحة فن متكامل، يحتويه فضاء صوتي يقوم على نمط موسيقي غنائي صادر عن صوت الصدر، بما فيه من حشرجة (la voix de poitrine) ثم تنتقل النائحة إلى مرحلة النظر في أعين النسوة، فهي تعلم في قرارة نفسها أنّ وراء كل امرأة حكاية مؤلمة، لا تكون لها علاقة بالضرورة مع حدث الموت. الأهم هو توريطهنّ في جو المناحة لاكتمال المشهد، وإثارة نوع من الإرباك في أجساد الحاضرات. هكذا تتوحّد جميع الأجساد على إيقاع ما، وتنخرط في منظومة إيقاعية حزينة[4].

---

(3) يسرى بلالي، "الطقوس الجنائزية في تونس: مسرح فرجوي يعانق الأسطورة"، موقع alqatiba.com، 23/ 8/ 2021، في: rb.gy/nuwu6c

(4) المرجع نفسه.

الفصل السادس

طقوس الوداع

وإذا المنيّة أنشبت أظفارها
ألفيت كل تميمة لا تنفع

الشاعر أبو ذؤيب الهذلي

أولًا: الحيوانات والموت

إنّ لخسارة حياة أحد أفراد الأسرة أو الأقرباء والأصدقاء تداعيات على المحيطين به الذين فُجعوا بوفاته، ويتجلى هذا الفقدان الأليم على المستويين النفسي والجسدي.

وقد شاع أنّ الحيوانات تحزن لفقدان أي فرد من قطيعها. ويُزعم أنّ لدى نوع منها، وهو الفيلة، مواضع معينة بمثابة مقابر تذهب إليها لتفارق الحياة هناك. وإذا لم يكن هذا الزعم سوى أسطورة يتداولها بعض الناس، فإِنّ الأفيال تُبدي بوضوح اهتمامًا برفات ما نفق منها. وتمرّ بحالة تُشبه الحِداد عند البشر. وفي تسعينيّات القرن الماضي، أجرى الباحثون في محمية إمبولي الطبيعية في كينيا تجارب، بُثَّت فيها تسجيلات صوتية لأفيال، للتعرّف بالسُبل التي تتواصل من خلالها هذه الحيوانات. وفي إحدى التجارب، بُثّ صوت أنثى كانت قد نفقت قبل نحو عامين، أمام القطيع الذي كانت تنتمي إليه. وفوجئ الباحثون بانتشار الفيلة حول مكبّر الصوت، وتجاوبها مع الصوت المسجّل.

وفي كتاب بعنوان **ذكريات الفيلة**، تروي الناشطة البيئية سينيثا موس، كيف عادت ذات يوم، وفي جعبتها عظمة فك لفيل أنثى نفقت حديثًا، ودُهشت لمكوث فيل صغير أمام هذه العظمة مدة طويلة، ليتبين للباحثين أنّ الأفيال تتعرّف بمجسات اللمس والشم بأنياب الفيلة النافقة التي كانت تألفها خلال حياتها، ولهذا الأمر دلالة على وجود نسق عاطفي لديها[1].

وإذا كنا نحن البشر نشارك الحيوانات في الوعي باقتراب الموت، والخوف الذي يسبّبه ذلك الوعي، إلا أننا وحدنا من سائر الكائنات نعلم قبل وقت طويل، بأنّه سيدهمنا، وأننا مضطرون إلى أن نحيا حياتنا بأسرها مع هذا الوعي المقلق[2].

والموقف إزاء الموت يختلف باختلاف الظروف المتعلّقة بالأعمار، والجندر، والطبقات الاجتماعية، والفضاءات الثقافية، وموقف المرء من مصيره الشخصي. ويرى لويس فينسنت توماس أنّ المجتمعات التي تحاول كبت أو إبعاد، أو تأخير الموت منها، مثل المجتمعات الغربية حاليًّا، يعاني أفرادها رضّات نفسية، أكثر من المجتمعات التي مأسست الموت وطقسنته (طقوس)، وهي تمارس في هذه الحالة اعتيادية الموت، وتتقبّله كأمر محتوم أو قضاء لا رادّ له[3].

لقد طوّر المحلل النفسي كوبلر روس (1970) نظرية تحدّد خمس مراحل متتابعة من الحِداد تبدأ بالإنكار، ثم الغضب، فالمساومة، ثم الاكتئاب، وأخيرًا القبول. وهذا طبعًا تبسيط يُغفل العوامل الاجتماعية والثقافية المؤثّرة في ظاهرة الحزن. وقد أظهرت الدراسات الإناسية التي أجريت حول الموت، وما يعقبه من حِداد وإحساس بالألم، أنه ما من

---

(1) هنري نيكولاس، نقلًا عن *BBC*، 18/ 12/ 2015.

(2) زيجمونت باومان، **الخوف السائل**، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 80.

(3) Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort* (Paris: Payot, 1980), p. 292.

تعريف شامل يحيط بفجيعة فقدان الأحبة والأصدقاء؛ إذ تتباين بشكل ملحوظ سلوكات البشر إزاء هذه الحالة، باختلاف الثقافات، حيث يكون للموت دلالة تختلف من مجتمع إلى آخر. وتتيح طقوس الحِداد عمومًا للأقارب بتكريم المتوفى، وللأسرة المصابة بإعادة التكيّف مع الأدوار الاجتماعية والعائلية من جديد.

وطقوس الحِداد أمر ضروري لتوفير الرعاية الملائمة لحاجات الأفراد وأسرهم. ويؤدّي الفرق في العرق، والدين، والبيئة، أو الوسط الاجتماعي، والمستوى الاقتصادي، وطبيعة الأسرة دورًا في تحديد القيم والممارسات، وتصوّر العلاقة بين الحياة والموت.

ثانيًا: الطقوس وتهدئة المخاوف

والطقوس مجموعة من السلوكات الفردية أو الجماعية المقنّنة، مدعومة بنشاط جسدي - لفظي، إيمائي، حركي - ذي طبيعة متكرّرة بحدود ما، تحمل دلالة رمزية، وتتميّز بتكوين مكاني وتكوين زماني محددين. والطقوس عمومًا ثمرة تدريب وممارسات معيارية متواصلة، عبر الأجيال والفئات العمرية أو الاجتماعية. والديانات المعروفة في معظمها تُقارب موضوع الموت باعتباره مسألة "عبور" من حال إلى حال. وهذا المصطلح ابتكره الإناسي أ. فان جينيب وبلور حيثياته في كتابه بالفرنسية *Rites de passage* في عام 1909.

وقد عدّ من طقوس العبور كلّ تحوّل في المكان، أو في الوضعية الاجتماعية، أو المرحلة العمرية. وأكثرها تواترًا التحوّلات البيولوجية، مثل الولادة، والختان، والبلوغ، والزواج، والموت. وقد جمع جينيب في كتابه طقوسًا تعود إلى حضارات ومجتمعات متباينة، تتعلق بمناسبات تتراوح بين التحوّلات البيولوجية، أو الموسمية، أو الأحداث والمناسبات الجماعية، مثل: طقوس استقبال السنة الجديدة، أو الأعياد، أو نهاية

المواسم الزراعية. وميّز جينيب في كل طقس عبور، بين مراحل ثلاث: طقس التجميع، وطقس الانفصال، وطقس الهامش، فالزواج مثلًا عدّه من طقوس التجميع، وطقس الحمل والولادة من طقوس الهامش. أما طقس الانفصال المميّز في أنحاء العالم فهو طقس الموت. وطقوس الموت في أي مجتمع بشري، متعلقة بثقافة هذا المجتمع وتصوراته، وموقفه من الحياة والوجود، وبالمنظومة الماورائية التي ترسم الخط الفاصل بين الجسد والروح.

وفي رأي فيليب تشارلييه أنّ الطقوس وُجدت لتنظيم الفوضى حولنا، المصاحبة لعملية الموت، ويستبعد علاقتها بأي حقيقة دينية ثابتة. والغاية من طقوس الموت في نظره، هي تهدئة مخاوف الأفراد المتبقّين؛ إذ غالبًا ما ينتاب الجماعة الهلع، عقب غياب أحد أعضائها، الأمر الذي يشكل عنصرًا ضاغطًا على من بقي حيًّا منهم.

فالموت إذا كان يستهدف فردًا ما، فهذا الاستهداف ذو بُعد جماعي، يدلّ عليه الطقس الحِدادي الذي ينظّم طرائق التعبير عن الحزن، وإظهار المشاعر بأسلوب محدّد، يدمج الفردي بالاجتماعي، ليتحوّل الحِداد من قيد اجتماعي ثقيل، إلى حالة من الأنسنة.

وإذْ تُفضي طقوس الحِداد الى طمأنة الأهل، فإنّها تسهّل استعادة النظام الذي اضطرب بفقدان المتوفى، وانقطاعه عن عائلته وأصدقائه، وإعادة تنشيط التضامن الاجتماعي بين المقرّبين، وتعمل على تخفيف وطأة الشعور بالذنب، وتستجيب لحاجات اللاوعي، وتمتد إلى خطة العمل، وتاليًا إلى الجسم وآليات الدفاع التي يضعها المخيال للتعامل مع الخوف والألم(4).

(4) Luc Bussières, "Évolution des rites funéraires et du rapport à la mort dans la perspective des sciences humaines et sociales," Ph.D. Dissertation, Université Laurentine, 2009, p. 31.

وعلى الرغم من حقيقة أنّ الطقوس هذه، قد تبدو اليوم للعقول الحديثة زائدة عن الحاجة، أو غير عقلانية أو متخلّفة، إلا أنّ هذه الأحكام أو الانطباعات لا تغيّر من عالميتها، ولا من فائدتها الاجتماعية والنفسية، وما هي إلا محاولة لمحو فكرة أنّ الموت يعني التحلّل والامّحاء، وللتخفيف من حدّة الصراع الضاري بين غريزة الحياة التي يمثّلها الإيروس، وحتمية الموت الممثَّلة في التاناتوس. لذا، تعمل الممارسات الجنائزية الطقسية، والمعتقدات الدينية المطمئنة، وهما حالتان مترابطتان معًا، لخلق الإحساس بالسكينة والقبول بالموت كمرحلة بين عالم آفل، وعالم مقبل دائم لا يفنى ولا ينقطع.

ومع أنّ البحوث الإثنولوجية والنفسية حول موضوع هذا الصراع تختلف في ما بينها، إلا أنها تتفق على أنّ الفرد هو المعني الأول والأخير، بدفع هذا القلق العميق، أو رعب الفناء عن نفسه. مع ذلك، فإنّ البُعد التكافلي بين المرء والجماعة هو الذي يقوم بهذا العمل المزدوج. فالجماعة عينها تمارس فعل الخوف من الموت، وتعمل على تدجينه في الآن ذاته، وتخلق الوعي بالفناء والزوال، بقدر ما تخلق الإيمان بالخلود.

ولئن كانت الحيوانات تفرّ من الموت، وترتعب منه في حدود ما، وتتجنّب خطره حين يدهمها، عبر استراتيجياتها للحماية، والاختفاء عن الأنظار، أو عند استشعارها بالنهاية الوشيكة، فإنّها لا تحسب قبل ذلك لفكرة الموت أي حساب، ولا تعرف الطقوس المأتمية.

ثالثًا: طقوس الحِداد والمحظورات

وعلى صعيد الأديان، فإنّ تطبيق طقوس الحِداد تعمّ البشرية، وتتمايز بحدود ما، بعضها من بعض، وكمثال: تحرص الديانة اليهودية التي تعترف بأهمية فترة الحِداد، ودعمها النفسي للمحزونين، على إعفاء أسرة الفقيد من أي صلاة أو طقس ديني. لكنّها بدافع التوجّس من الآخر، تحظر

على أي طائفة دينية أخرى غير يهودية المشاركة في الشعائر الجنائزية الخاصة بالمتوفى. وتفرض على اليهودي المحزون الامتناع عن خمسة أعمال يذكرها التلمود، وهي: حلق الشعر، كيّ الثياب، الزواج، الحفلات الاجتماعية ونقل البضائع من مدينة إلى أخرى. وتفرض الشريعة التلمودية الإسراع في الدفن قبل مغيب اليوم، وتعتبر التأبين إكرامًا للميت، لذا يُفرض على ورثته دفع أجرة النائحين والنائحات الذين يؤبّنونه، وزيارة الأهل للمقبرة سنويًّا[5].

وتتشدّد المجتمعات العربية والإسلامية التقليدية في تدعيم طقوس الحِداد، عبر تقييد حرية الأرملة التي تُوفي زوجها، بازدياد الرقابة الدينية على ضبط حركتها، وسلوكاتها الجسدية، بدءًا من حكم الإحداد في الشريعة الإسلامية الذي يفرض على المرأة أن أن تنجز عدتها المقدرة بأربعة أشهر وعشرة أيام، إذا كانت غير حامل، أما الحبلى فتنتهي المدة بوضع حملها. والإحداد يعني ترك الزينة المعتادة. فتُنهى المُحادّة عن ارتداء الثياب المصبوغة، أو التي تتميز بأناقة وفتنة، والتطيّب مدة العدّة. وكذلك يُحرَّم عليها التحلّي بالذهب والفضة والماس واللؤلؤ، وتكحيل العينين، ويُفرض عليها المكوث في منزل زوجها الذي قضى فيه نحبه، حتى يبلغ الكتاب أجله، فلا تسافر، ولا تزور، ولا تحج حتى تنتهي عدّتها.

وفي جزيرة جربة التونسية، يُعبَّر عن هذه الإحاطة الدقيقة بالأرملة، بفروض إلزامية، وضوابط صارمة لحظة موت زوجها، تخصّ سلوكها وفعلها وقولها. فتعمل على إظهار علامات حزنها، بدءًا من ارتداء الأسود الداكن، إلى العويل والندب. ومع ذلك تُحرَّم عليها مواكبة الجنازة، أو تخطّي عتبة بيت زوجها الميت.

وهذه المحظورات مفروضة على أرملة المتوفى باسم الأعراف المتّبعة

---

(5) أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي، **تثنية التوراة اليد القوية**، نسخة مختصرة ومختارة، ترجمة محمد خليل حسين (بيروت: دار الجمل، 2016)، ص 435.

عند مذهب الإباضية التي يعتنقها معظم قاطني الجزيرة[6]، وبحكم التزام حدود الشريعة الإسلامية، كما هو معهود عند المسلمين كافة حتى انتهاء مدة "العُدّة". وتتسم هذه المرحلة بمتواليات طقوسية دقيقة تهيمن عليها السوداوية، والاعتقادات القديمة الموحية بالشر، والخطر المُحدق، وأذيّة الميت في قبره.

ومع واجب امتناع الأرملة عن المبيت خارج منزلها، وإعراضها عن مظاهر الزينة كافة، فإنّ عليها أن تعصِب عينيها ليلًا بقماشة تفكّها نهارًا طوال فترة العدة درءًا لشر مزعوم، ناجم عن اعتقاد أنّ الأرملة تلحق بزوجها في عالم الأموات، طوال فترة الحِداد، لتؤنس وحدته، قبل أن تعود صباحًا إلى عالم الأحياء. ولا ريب في أنّ هذه الرحلة اليومية بين عالم الأحياء وعالم الأموات تزيد معاناة الأرملة، وتضاعف أزمتها الوجودية، الأمر الذي يُعرّضها لأعمق حالات الاكتئاب النفسي[7].

ومع ختام مراسم الحِداد المضنية، تكسر الأرملة إبريق ماء على جذع زيتونة، إذا ما رامت الزواج من جديد، ولهذه الحركة الرمزية دلالتها الضمنية المعبّرة عن قطع علاقتها بالأموات الذين لطالما قضُوا مضجعها، وعن توقها إلى الحرية والحياة التي حرمتها منها تلك الليالي الحالكة.

وتنفذ إلى علاقة روحية رمزية متمثلة بخضرة الزيتون الدائمة التي تغذيها قوى الحياة الخالدة. وممارسات وعادات كهذه متوارثة عن الأجداد، ودالة على الخصوبة والخلق والانبعاث، تتجاوز الدين الإسلامي، إلى ما هو أقدم بكثير، وتستمدّ جذورها في طقوس واعتقادات وثنية[8].

---

(6) عماد بن صالح، "الزيتونة شجرة الحياة: دراسة تحليلية لحضورها الرمزي والوظيفي في عادات الموت والعدة بجزيرة جربة"، مجلة **الثقافة الشعبية**، المجلد 12، العدد 47 (تشرين الأول/ أكتوبر 2019)، ص 114.

(7) المرجع نفسه، ص 116.

(8) المرجع نفسه، ص 120.

الفصل السابع

الموت الزائد

من علّم الناس الموت، علّمهم الحياة.

مونتاني

أولًا: عزل الموتى عن الأحياء

في مقاربته لظاهرة الوداع في الغرب الحديث، لاحظ المؤرخ المختص بتاريخ الموت فيليب آرييس انحسار المناخ المأسوي الذي يحيط بالمحتضرين أو الموتى، من خلال إخفاء الموت، أو دفعه إلى داخل حُجرات المصحّات والمستشفيات، ودُور العجزة، بعيدًا من عيون الناس المتطفّلين، بخلاف ما تُشكّل مظاهر الموت في مجتمعاتنا الشرقية والعربية من مشهدية احتفالية (mort scènique) وما يصاحب مواكب الجنازات من عويل وندب وتفجّع، يصل إلى حدود العنف المازوشي، المتمثّل في لطم الخدود، وخدش الوجه، وتمزيق الثياب.

بات المحتضر في الغرب اليوم معزولًا داخل مستشفًى، منفصلًا عن محيطه وعائلته. وداخل المصحّ تتدخّل قوة جديدة هي القوة الطبية، حيث بات الناس يموتون أقلّ فأقلّ في المنزل، وأكثر فأكثر في المستشفى الذي تحوّل إلى مكان الموت الحديث[1]. وبدل الأُبّهة المسرحية التي كانت

(1) Philippe Ariès, *Éssais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours* (Paris: Seuil, 1975), pp. 195-196.

تحيط بالميت في العصر الرومنسي الأوروبي، أصبح اليوم محجوبًا خلف الجدران، كأنما أضحى فائضًا عن المجتمع، وأكثر مما ينبغي له. وتغيّر ما يسميه لويس فينسنت توماس التكيّف الاجتماعي مع الموت، بعد أن حدثت عملية الانفكاك والاستعفاء من الواجبات أمام المحتضَرين أو المتوفين المقرّبين. وغدا الموت من شأن اختصاصيين محترفين، وفي أيدي الدولة كمسألة إدارية يُتوخى منها الفعالية. واندفعت مؤسسات أو مكاتب خدمية، تأخذ في الحسبان المردودية والربح لتحلّ محل العائلة، وتُخرج عملية الموت من رقابتها، ورقابة الدين.

وإذا كان المُعتاد إخطار الأسرة بحالة المريض، وهو يقترب من النهاية، من دون إعلامه شخصيًّا بتدهور حالته، فإنّه اليوم مُبعد كليًا من الناس، محجور داخل المصح، مطوّق بالأسلاك، والأنابيب، والأمصال، وأجهزة مراقبة التنفس، ونبض القلب، وجميع التقنيات الطبية المتطوّرة التي تُعْلِم المعنيين من أطباء وممرضين بحالة المحتضَر لحظة بلحظة.

وقد بدأ في المجتمعات الغربية المعاصرة، التخلّص من الموت في أسرع وقت ممكن، وأُعيد الحدث المؤثّر إلى منطقة العقلانية الباردة، حيث نُقل إلى مجال التكنولوجيا وتقنيات الطب الشرعي. وتُرك المزيد من الناس بمفردهم أمام تجربة الموت، مع اختفاء المقدسات الدينية والوساطات الرمزية، واتساع شعور الأهل بالوحدة في مواجهة ألم الحِداد. ومقابل المساهمة الدينية في إدارة عملية الموت لاحتواء الانفجار العاطفي الذي تخلّفه صدمة الغياب، فإنّ المخيال العلمي يقدم برامج الخلود الخاصة به، مثل تقنيات التبريد. ويعمل على إحياء أحلام البقاء التي تتجاوز جميع الرؤى الدينية. بيد أنّ اللغة العلمية عاجزة عن إضفاء معنى على الموت أو الحياة، أو مضاهاة الشفرات النفسية التي تنبثق عنها الدلالات المطمئنة التي يولّدها الدين ويؤطرها. و"ما هو الدين الذي يحكم ممارسات الموت، وممارسات الحياة، إنْ لم يكن مؤسسة

المعنى؟". يسأل الباحث ريمون ليميه، ويجيب: وحده الخطاب الديني خطاب شمولي، ورؤية كليانية لتاريخ الحياة والموت، ووحده القادر على دمج ما هو خاص بما هو عام[2].

وبما أنّ الموت ليس مفهومًا مجرّدًا، وإنما يتنزّل في سياق اجتماعي محدّد، ويخضع لتصورات ثقافية وحضارية، فإنّ الموقف منه، يتوفّر عليه المجتمع المعني، عبر وسائله البيداغوجية التربوية، محمّلًا الكلام عن الموت دلالات تتعدّى المدلول البيولوجي إلى المدلول الروحي.

لحظة الموت لحظة غنية بالكثافة الرمزية القصوى التي تدعو الأحياء المعنيين، إلى إعادة هيكلة بناء المعاني الدينامية الاجتماعية الخاصة في ما بينهم، وبين المحيط من حولهم. مع هذا، فإنّ ممارسات الموت في المجتمع الغربي الحديث، تهمّش الوظيفة الدينية من دون أن تواجهها، أو تتعارض معها كمؤسسة منافسة.

ثانيًا: اختفاء السلوكات وغياب العواطف

غدا العزاء والدفن في المجتمعات الحديثة إجراء شكليًّا، ينبغي أن ينتهي بسرعة حتى يستمر إيقاع الحياة العادية. وغابت سلوكات كان معمولًا بها، مثل حمل التوابيت، أو الوقوف صفوفًا طويلة للتعزية، أو مواكبة الجنازة. وهذا التراجع، أو الاقتصار على الحضور الضئيل المحصور بأفراد العائلة والأصدقاء، لا يعود فحسب إلى ضيق الأمكنة، أو عدم توفّر الوقت، أو الكلفة المادية. إنّما مردّ الأمر إلى موقف أكثر عمقًا، ذلك أنّ الطقوس الجنائزية المختصرة تدفع المتوفى إلى الخلف، وإلى تغييبه قدر المستطاع لمصلحة الباقين الذين في قيد الحياة، والذين ينبغي حمايتهم من الألم، والضيق النفسي الذي يساور عادة أسرة الميت والمقرّبين منه،

---

(2) Raymond Lemieux, "L'écriture du cimetière," *Classiques des sciences sociales* (2005).

عبر تنظيم جملة العواطف الاجتماعية. وهذا ما يفسّر السبب في نزوع التعازي التي ترافقها المعانقات والبكاء إلى الزوال يومًا بعد آخر، إذ يُكتفى اليوم بدلًا من ذلك بكتابة كلمة، أو التوقيع على سجل موضوع لهذه الغاية في الكنيسة، أو في القاعة المخصصة للتعزية، أو في المقبرة، أو مهاتفة ذوي المتوفى، أو إرسال الرسائل الصوتية عبر منصات وسائل التواصل. والأكثر نموذجية لتراجع مظاهر الحزن وعلاماته الاجتماعية، هو انحسار ألبسة الحِداد السود التي كان يحرص على ارتدائها الرجال والنساء عند حضورهم هذه الشعائر. كما أن الحادّ نفسه إذا ما أسرف في حِداده بات في نظر الناس الآخرين في عِداد اللااجتماعيين.

ما عادت الجنازة مشهدًا مألوفًا في المدن الأوروبية والغربية عمومًا. وغاب الأطفال عن دفن آبائهم وأمهاتهم، إذ لا يُبلّغون بالوفاة، بل يُقال لهم أنهم سافروا، أو أنّ المسيح أخذهم معه[3].

ومع الوقت، لم تعد المظاهر التقليدية للحِداد مألوفة اليوم لشباب الغرب الذين بلغوا سن الرشد، من دون أن يروا الموت على الإطلاق، أي من دون حضورهم الشخصي أمام الموت الماثل والمشهود. بل إنّ كثرًا من المثقفين باتوا ينظرون إلى مظاهر الحِداد الخارجية، وإقامة الجنازات التقليدية كممارسات خرافية عفّى عليها الزمن. ويذكر جيفري غورر الذي رصد مواقف الحِداد في بريطانيا، أنّ الموت يُعامل في الغرب الحديث، بما فيه من مظاهر الفجيعة، بالنظرة عينها التي كانت تُعامل بها الحوافز الجنسية، قبل قرن من الزمان. لذلك كان على الناس أن يتعلّموا السيطرة عليها، وعدم إفشاء خبرها. واليوم بات من الطبيعي تمامًا، أن يتمكّن العقلاء من السيطرة على أنفسهم أثناء الحِداد بقوة الإرادة وقوة الشخصية، وإظهار ذلك أمام الملأ[4] ويذكر غورر أنه زار منزل صديقه المتوفى في

(3) Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977), p. 94.

(4) Ibid., p. 55.

عام 1948، بعد عشرة أشهر من وفاته، فأخبرته أرملته بدموع الامتنان، أنّه أول زائر رأته منذ بداية ترمّلها، وكأن المجتمع قد تخلّى عنها تمامًا في عزلتها، على الرغم من أنّ لديها في المدينة الكثير من المعارف الذين كانوا يتظاهرون أنهم أصدقاء، فأدرك غورر حينذاك أنّ التبدّلات التي حدثت في ممارسة الحِداد، لم تكن حقائق سردية بسيطة، أو ضئيلة الأهمية، واكتشف خطورة هذه الظاهرة في المجتمع الغربي، وآثارها الاجتماعية والنفسية.

يفترض فيليب آرييس أنّ هذا المنحى الإنكاري للموت ينتمي إلى نموذج الحضارة الصناعية الذي يجرّد الموت من مهابته الجماعية ليغدو ألمًا فرديًّا، بعيدًا من أنظار الآخرين وسمعهم، ومعاناة مكتومة يكابدها المرء بصمت مطبق، وصبر مرير.

ثالثًا: الجنازة الوهمية

من المفارقات المثيرة أن ينتشر في الغرب ما يسمى "الجنازة الوهمية" التي يقيمها من يعاني من مرض عُضال، وهو ما زال في قيد الحياة. وتشبه هذه الجنازة تدريبًا على مسرحية ما قبل عرضها أمام الجمهور للتحقّق من إجادتها، باعتبار أنّ هذا التدريب يمنح المريض فرصة لوداع أحبائه، والاستماع إلى كلماتهم الرقيقة التي تُلقى عادة عقب رحيله. وهذا التقليد وصل إلى كوريا الجنوبية واليابان، وبحسب منظميه، فإنّه يترك أثرًا إيجابيًّا على الصحة العقلية، وتُعدّ إقامة جنازات للأحياء تغييرًا، وإن رمزيًا، في ثقافة الحِداد في الغرب المعاصر، الذي ينحو إلى إيثار موت الفرد في عزلته أو مصحّه أو مأوى العجزة، بعيدًا من مراسم التأبين الدينية التقليدية، وقواعدها الصارمة حول الموت. وهذا النمط التأبيني يتيح المجال للتعبير عما يفكر فيه المريض، أو يشعر به إزاء الأصدقاء والأقرباء، حين يغادرهم في رحلته الأخيرة. كما أنّ المشاركين يُفصحون عن عواطفهم ومشاعرهم، تجاه محبيهم

وأصدقائهم، من دون حرج أو مداراة، ولا سيما أنّ ثقافة المجتمعات الغربية الحديثة تنحو إلى كبت أحاسيس باطنية واحتباسها.

يرى ريجيس دوبريه أنّ انحسار مراسم الموت، وعلامات الحِداد، واختصار المآتم ومواكب الجنائز، والحرق السريع لجثة الميت، كما هو دارج اليوم في أوروبا، يهدف إلى محو آثار الموتى من الأرض، بل من الذاكرة، نتيجة الإفراطِ في الفردانية، والشعورِ المتزايد بالعزلة، وتكريسِ غلبة المذهب البروتستانتي، ونهايةِ الإيمان بالآخرة[5].

وفي مسار تنامي رغبة البحث في هذا الموضوع، اقترح الفيلسوف الفرنسي إدغار موران إزاء حرمان الغربيين من الوعود بحياة أخرى، وما يواكبها عادة من مراسم وطقوس، ابتكارَ مراسم جنائزية علمانية، على شاكلة ما طلبه المفكر اليساري كورنيليوس كاستورياديس - توفي في عام 1997 - من الكنيسة البروتستانتية للسماح له بعزف الموسيقى المفضّلة لديه أثناء جنازته، وهو ما حدث بالفعل. ومن جهته تمنّى موران في كتابه **الطريق نحو مستقبل البشرية** أن تُقام عن روح الميت ليلة وفاته مأدبة يحضرها الأصدقاء والأصحاب والجيران. ويصفها بأنّها "طقس إنثربولوجي" يُستهلك فيه الميت من الأحياء عبر عملية استبطانهم له. وهو أمر يجعل الفقيد، كما يقول: "يحضر فينا في الوقت نفسه الذي يغادرنا فيه، من خلال حديثنا عنه" - ولعل موران يستعيد هنا عشاء المسيح الأخير لحوارييه - فاللادينيون محتاجون إلى إعادة تقديس وداعهم الأخير، عبر مراسم تشكّل ضربًا من التطهّر النفسي الذي يجعلهم يغوصون في منبع الحياة، وفي الوقت عينه، يغرقون في هاوية الموت[6].

---

(5) ريجيس دوبريه، "البقعة العمياء"، ترجمة عبد الدائم السلامي (حوار في جريدة **القدس العربي**، نقلًا عن جريدة *Le Monde*)، أيلول/ سبتمبر.
(6) المرجع نفسه.

الفصل الثامن

مكوث الموتى في منازلهم

اختراع التصوير الفوتوغرافي جعل الموتى مرئيين دائمًا.

المؤرخة الفنية فيكي غولدبرغ

أولًا: المتعلّقات والرمزيّات العاطفيّة

بما أنّ البشر يرفضون فكرة غياب أحبائهم الموتى غيابًا مطلقًا، فإنّهم يحاولون استردادهم المعنوي، والإبقاء على شكل، أو طريقة تحفظ ذكراهم، من مثل تسمية أولادهم أو أحفادهم بأسماء هؤلاء الغائبين عن الأنظار، وكأنما الميت يتغلّب على موته بمجرد استرداد اسمه. فالاسم في نظرهم مرتبط بالوجود، وبصاحب الاسم المخصوص. التسمية تستعيد الزمن المفقود، والهوية الشخصية، لِما لإيحاءات الاسم من دور إحيائي. كذلك تستردّ العائلة زمن المتوفى بالاستحواذ على ما تركه الفقيد، أو ما كان يلازم شخصه وعمله ودوره، من السيارة، إلى الهاتف، وإلى كتبه وحاسوبه وعصاه ومحفظته وأحذيته. وعملية الاسترداد هذه ديدن معظم الشعوب، وهي في أساس الحوافز الداعية إلى إنشاء المتاحف.

كذلك تُقدَّم النذور والأضاحي عن روحه، ويُحج نيابة عنه، وتُقام المنشآت والدُور الاجتماعية والصحية تخليدًا لذكراه، وتُقدَّم الجوائز باسمه، إنْ كان ميسورًا أو ذا نفوذ.

يتحدث عبد الله البريدي عن تجربته الشخصية في تعامله مع متعلقات والده المتوفى، بوصفها رمزًا لوجوده الساري في أنحاء المنزل، ولا سيما المتعلّقات الشخصية، كرقم هاتفه في جهازه الخليوي. ومن عادة الكاتب ألّا يزيل اسم أي صديق أو قريب أو زميل من لائحة الأسماء في الهاتف، بل يبقيه فيه مكرّمًا، وذلك لأنّ محوَ الاسم في رأيه يتضمن عنفًا معنويًّا غير مبرر، وتعدّيًا على تاريخ العلاقة مع الفقيد، ولأنّ بقاء الاسم أو الرقم يُشعره بقربه منه. وحيث يقلّب أسماء الموتى في هاتفه، فإنه يتشبّع من خيالات الأحبّة الراحلين، وصدى أصواتهم، عبر المهاتفة التي كانت تحصل بينهم في العمل اليومي، أو في المناسبات والأعياد. وفي موقف سوريالي يهتز هاتف الكاتب علي أبي رعد بين يديه، كلما مر على قبور الأصدقاء.

ومن الرمزيات العاطفية المحزنة في منزل البريدي مسبحة سوداء متواضعة كان يلهو بها والده أوقات الفرح وأوقات الحزن، تنبعث منها رائحة الأب الراحل. ويشمّها الابن بين الفينة والأخرى، ويلثمها، ثم يضعها في مكان لائق من مكتبه ويسأل: "أي خسارة تلحق بنا، لو أننا دفنّا أشياءه الرمزية في مقابر تجاهلنا"[1].

ومع الاندفاعة الأخيرة للثقافة البصرية، أضحت ذكرى الميت أكثر دينامية وحضورًا بين الأهل والأصدقاء، بسبب التطوّر الذي طرأ على صناعة الصور التي تحوّلت من صور فوتوغرافية ساكنة، إلى صور مرئية ومتحرّكة وناطقة، عبر تقنيات الفيديو والفيلم، بما سمح في درجة أعلى من الاستذكار الشخصي، وإضفاء الحيوية على هذه المقتنيات. وأدّت تطبيقات الليزر لإنتاج واقع افتراضي مجسّم بأبعاده الثلاثة في الفضاء إلى إعادة الحياة، عبر تقنية الهولوغرام، لمن افتقدناهم من أحباء أو من

---

(1) عبد الله البريدي، "لا تدفنوا أمواتكم في مقابر تجاهلكم"، موقع **أثارة**، 19/ 2/ 2022، في: rb.gy/vgz0na، يُراجع ديوان علي أبي رعد، **وطني**.

مشاهير. وفتحت هذه الإنجازات الأبواب على استحضار زمن الذكريات الماضية، واستعراض الأماكن الأثرية، وموجودات المتاحف، والتراث المهدّد بالانقراض. وقد ساعدت العمليات الحاسوبية، وآليات إعادة إنتاج الصور الفوتوغرافية أو التلفازية في عملية تجميل الجثث. وذلك رغبة من الأحياء في أن يبقوا مع ذكرى أمواتهم، كما كانوا في الحياة، عبر هذه الأشرطة الصوتية البصرية[2].

والإنسان يلتقط الكثير من الصور الفوتوغرافية، ويصور الكثير من الأفلام للموجودات التي يعرف أنها مهدّدة بالانقراض من نباتات وحيوانات، ومن منازل وأحياء وثروات في أعماق البحار، وعلى ضفاف الأنهار. ومع قلق الغياب، يكبر الهوس الوثائقي ويتعمّق. وأن نصوّر أو نمثّل، أو نشخّص، يعني أن نجعل الغائب حاضرًا وماثلًا أمام أعيننا[3].

ثانيًا: الموت والصورة

بحسب ريجيس دوبريه، فإنّ لولادة الصورة علاقة وطيدة بالموت، فالفن يولد جنائزيًّا، والقبر يُطلق جماح المخيّلة التشكيلية، حيث إنّ مدافن العظماء هي أول المتاحف، والموتى أنفسهم من أوائل جامعي التحف الفنية، بما تملك تلك القبور من الكنوز، مثل الأسلحة والأواني والأوعية والتيجان والصناديق الذهب، والتماثيل النصفية من المرمر، وسواها من النفائس "فالقبور هي متاحف الحضارات"[4].

لا يتوانَى أي فنان عن البحث الدائم عن سبل لتخليد اللحظة المقتنصة

---

(2) دوغلاس ج. ديفيس، **الوجيز في تاريخ الموت**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2014)، ص 137.

(3) المرجع نفسه، ص 138.

(4) ريجيس دوبري، **حياة الصورة وموتها**، ترجمة فريد الزاهي (بيروت: أفريقيا الشرق، [د. ت.])، ص 16.

من قبضة الموت. بل إنّ الصورة (Image) في جذرها اللغوي اليوناني تتعلق بالموت، فالجذر "Imago" هو القناع الشمع الذي يوضع على وجوه الموتى، ويُحفظ في صناديق مقفلة بعيدة من الأيدي والعيون.

والدين الذي ينهض على تقديس الأجداد، كان يتطلب أن يعيش هؤلاء من خلال الصورة. والحياة بالنسبة إلى الإغريقي القديم، ليست كما هي لدينا، مرتبطة بالتنفّس، بل بالرؤية. فالفرنسيون يقولون عن الميت، كما العرب أيضًا: لفظ نفسه الأخير. أما الإغريق فيقولون: أطلق نظرته الأخيرة[5].

لذا، سعى الإنسان الفنان منذ القدم إلى الانتصار على هذا الشبح المسمى الموت بالاستعانة بالفن، حتى يتغلب على هذا الهاجس، ويتخطّاه تاركًا على جدران الكهوف الباردة والخشنة بصمات أنامله، وأكفّه، وأقاصيص صبره، وطقوس عيشه، منقوشة ومرسومة وملوّنة بألوان التربة، تخليدًا لكل ما عرفه، وخبره، وشاهده في صراعه الدائم مع الموت[6].

وفي المسيحية الأولى، بعد أن أُخرجت عظام القديسين من باطن الأقبية، ووُضِعت في أضرحة داخل الكنائس، وزُيّنت جدرانها باللوحات والأيقونات، عُبِرَ بشكل لاشعوري من حب العظام إلى حب الفن. ومن بقايا الهياكل الجسدية، إلى ما يُحتفظ به من أردية القديسين وأسمالهم وخِرقهم، وتحويلها إلى تعاويذ تُعلّق في الأعناق[7].

ينظر وضاح شرارة إلى أبعد من هذه المتعلّقات الرمزية التي يتركها الموتى، بعد مغادرتهم الدار الفانية. ورغم هاوية الصمت والدموع التي تفصل دائرة الأحياء عن دائرة الأموات، يدعو إلى استئناف ما أودعه

(5) المرجع نفسه، ص 17.
(6) المرجع نفسه، ص 29.
(7) المرجع نفسه، ص 22-23.

الراحلون بين أيدي الناس، من إرث فكري وأدبي، وإلى إبداء الرأي في ما وجدوه خلفهم، من مسائل وشواغل انقطعوا عنها راضين مطمئنين.

ويرى شرارة أن حياة البشر تفترض أن نداوم على مساءلة هذا الإرث المشاع، وتأويله، إذ لم يطوِ ذهاب الموتى "كلَ" ما كانوه، ولم يُدرِك معاصروهم إلا جزءًا يسيرًا منه. ولو صحّ أن طوى الناس مع طي حياتهم الطبيعية المعاني التي أنشأوها، أو ورثوها، وتحدّرت إليهم ممن سبقوهم، لانقلبت عوالمنا إلى مدن رصاص، ولولا استبقاء المنقضي، واستقبال الآتي، لما كان ثمة عالم، ولما دام على وجهي الاتصال والانقطاع، ولما كانت ذاكرة، ولا هوية، ولا كلام، ولا اجتماع. فثمة استحالة طيّ الحيّ وحوادث حياته ومعانيها "طيًّا" من غير نشور بالمعنى اللاديني. لذا، لا ينفكّ الأحياء يؤولون أثر المتوفى الذي لا تنضب طاقته، ويجترحون معانيه، ويستأنفونها حينًا بعد حين[8].

(8) وضّاح شرارة، **أحوال أهل الغيبة: خاتمة الأحزان والمراثي** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2018)، ص 363، 365.

الفصل التاسع

هضم الأجساد

لا تقلقوا، فكلّ الذين كتبوا عن الموت،
لم يكونوا قد جربوا الموت بعد.

الروائية نورا المطيري

أولًا: القبر والرّحم الأمومي

يرتكز الموت على الرموز الظلامية والسلبية، والرموز الهبوطية، وعلى توريات دالّة على أشكال وصور متعدّدة للقلق أمام سيرورة الأزمنة. ويمثّل القبر الذي يُدفن فيه الميت، وفق المفكر الإناسي جيلبير دوران، النسق الليلي، بنماذجه الدالة على التجويف والتقوقع والحميمية، مقابل النسق النهاري ورموزه النورانية الإشراقية والعليائية. وفي حين أن النظام أو النسق الليلي ينحو إلى الاحتفاظ بأجساد الموتى، من خلال دفنها في باطن الأرض، أطول فترة ممكنة، نظرًا إلى احترامه جِرم الإنسان بهدف بعثه، فإنّ النظام الشمسي ينحو إلى إحراق جثث الموتى. واختلاف طقوس الدفن ينطوي عادة على تباين بين الثقافات التي تعبّر كل منها عن طريقتها بالدفن، إن في التراب أو في المغاور أو في الغابات أو في المصاطب، أو حرق الجثث فوق الحطب المرصوف، أو في جوف نيران الأفران المخصوصة والسريعة. وهذه الطرائق في التخلّص من الجثث ناجمة عن أنظمة فكرية مختلفة حول طبيعة الحياة ذاتها، ولا سيما التركيز على ماهية

الروح ومصيرها الذي يختلف من حضارة إلى حضارة أخرى، أو من دين إلى آخر[1].

ويمثّل القبرُ عودةً إلى الرَّحم الأمومي. والرغبةُ الشائعةُ في أن يُدفن المرء في أرض وطنه، أو بين قومه وعشيرته، ليست إلا مظهرًا دنيويًّا للعودة إلى الجذور، وإلى المنزل الطفولي، وإلى حضن الأم. كما كان الكهف مكانًا لدفن الموتى في غابر الأيام، وصورةً عن الأمومة، والقبرَ الطبيعي الذي تعدّه الطبيعة لأبنائها.

وتجمع الكنيسة في رأي دوران القدرات الرمزية ما بين المدفن والمغارة. فالكنيسة هي في الآن عينه سرداب، أو بيت تستريح فيه رفات القديسين، أو رحِم تُستعاد فيه ولادة المسيح. وكثيرة هي الكنائس التاريخية التي شُيّدت على منوال المعابد الوثنية فوق الكهوف، مثل كنيسة سان كليمان في روما، وكنيسة لورد في فرنسا اللتين تمثلان تقليدًا سحيق القدم لمعابد دلفي وهيروبوليس اليونانية[2].

وتهيمن على النظرة إلى الموت ومآل الانسان بعد موته، الأخيلةُ والأفكار الناجمة عن العوامل الثقافية الأخروية. ولعلّ فيها الكثير مما تريده السلطة القامعة والتربية التدجينية وآلات الرعب. وللعوامل النفسية دور في بناء هذه النظرة، ولا سيما سيطرة المخاوف السوداوية الاستحواذية، وفوبيا التفكّك والانحلال، وتوجّسات الهلاك، والسرديات التخييلية التي تؤدّيها الأحلام، والرموز النشورية، والرغبات في الخلود والانبعاث[3].

وفي تحليله رموز الراحة وتخيّلاتها، يوازي غاستون باشلار بين بطن الأم والتابوت والقبر. وفي تفحّصه لصور الدفن، يرى كيف تتضاعف

---

(1) جيلبير دوران، **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**، ترجمة مصباح الصمد، ط 2 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006)، ص 214–216.

(2) المرجع نفسه، ص 210.

(3) علي زيعور، **الأحلام والرموز** (بيروت: دار المناهل، 2002)، ص 242.

هذه المزدوجات التي تجمع الصور الخارجية بالصور الداخلية، وزمن الما قبل بزمن الما بعد، كما التكافؤ بين الموت والحياة: التابوت أو القبر بطن، والعكس بالعكس. أن نخرج من البطن، هو أن نولد، وأن نخرج من القبر هو أن نُبعث(4).

لذا، فإنّ باشلار يساوي بين أن نُهضم أو نُقبر، وما عملية الدفن داخل القبر إلا هضم الطبيعة للجسد.

ثانيًا: الوعد بحياة أخرى

يُبنى مخيال معظم الديانات، سواء أكانت تعدّدية أم توحيدية، قبلية أم كونية، على افتراض عام مفاده أنّ الموت ليس نهاية الحياة، بل إنّ بعد الموت يبدأ الميت حياة ثانية بصورة أو أخرى؛ وذلك من خلال انقلاب يتحوّل فيه القبر إلى مهد تُعلّق عليه الآمال بحياة أخرى. ويتمثّل في الأساطير والأديان بأبطال وأنبياء، مثل جلجامش في الأساطير البابلية، ومار جرجِس أو الخضر أو يحيى أو يونس أو يوحنا في الديانات التوحيدية.

وفي تأويله لرموز العلم المقدس يقارب رينيه غينون (عبد الواحد يحيى بعد إسلامه) بين لفظة يونس والجذر الفرنسي "Initiation"، بمعنى الاطلاع على أسرار طريق الخلاص التي تُنقذه من بطن الحوت، وتعيده ثانية إلى الحياة (الولادة الثانية وفق مصطلح المتصوّفة). ويونس الملقب في القرآن بذي النون، إنما يمثّل في المعجم العربي القديم الكلمة المرادفة لاسم الحوت الذي كان خروجه من بطنه رمزًا للبعث، وانتقالًا من طور التغييب في باطن الظلمات إلى طور الظهور ثانية في نور الحياة الجديدة.

ويماثل رينيه غينون من ناحية ثانية، بين الجمالية التشكيلية لحرف النون

---

(4) غاستون باشلار، **الأرض وأحلام يقظة الراحة**، ترجمة قيصر الجليدي (أبو ظبي: مشروع كلمة، 2018)، ص 207.

بالعربية، وصورة السفينة العائمة على المياه، حيث يشكّل النون، أو النقطة الموضوعة في وسط الحرف البذرة المصون، بوصفها بذرة الخلود، أو النواة التي لا تُفنى. ويلاحظ غينون أن نصف الدائرة المتجه نحو الأسفل، هو إحدى الصور المكافئة للقدح، ودلالة على الرَّحم الحامل تلك البذرة، والمتطابقة مع الشطر السفلي لبيضة العالم. والنون في ترتيب الحروف العربية يتلو مباشرة حرف الميم الذي من أهم دلالاته الموت. وهو ما يوحي به شكله الذي يمثّل الذات المنطوية على نفسها كإمكانية كامنة فيه[5].

ووفق عبارة الفيلسوف جانكلفيتش، فإنّ المسافة بين الموت والحياة ليست محسوسة دومًا. وكان الاعتقاد قديمًا أنّ الموتى ينامون، وكانت الأضاحي تُحمل إلى المقابر، لأنّ الأموات ينهضون من نومهم، ويمكن أن يُزعجوا الأحياء في تجوالهم بينهم، من دون أن يراهم أحد. وفي القرآن إشارة مماثلة لارتباط الموت بالنوم (سورة الزمر، الآية 42). ولا توجد وثيقة تفسّر الإيمان بنوم الموتى أفضل من أسطورة نيام أفسس. وكانت هذه الأسطورة الذائعة الصيت منذ القرن الثالث عشر، تتحدّث عن ضحايا الإمبراطور ديسيوس الروماني (249-251م) الذي أصدر مرسومًا يُعاقب فيه كل من لم يخضع، أو يمتثل لشعائر الديانة الرومانية السابقة التي أعادها إلى المعابد والهياكل من جديد. وتقول الرواية الشعبية أنّ جثث سبع من ضحاياه الذين لم يمتثلوا لأوامره لاذوا في كهف أحيط بسور، واستراحوا هناك مدة 370 عامًا، قبل أن يستيقظوا من نومهم.

واقتران الموت بالنوم موضوع أثير في الفولكلور الشعبي الأوروبي، حيث تنتشر حكايات عدّة، أبرزها قصة "الجميلة النائمة"، التي تنتظر فتى أحلامها الذي يوقظها من النوم، حيث إنّ النوم تلطيف لفكرة الموت،

---

(5) عبد الواحد يحيى (روني جينون)، **رموز العلم المقدس** (إربد: عالم الكتب الحديث، 2014)، ص 187.

واليقظة وعد بالانبعاث. والقصة في نظر جيلبير دوران بقايا أساطير مرتبطة بالموت، فقدت مع الوقت قيمتها الجنائزية المخيفة[6].

لقد عبّرت أنواع القبور وأشكالها منذ القدم عن السلوك الاجتماعي، حيث بات حيّز القبور، في لحظات الدفن، المكان الذي ينبني فيه الإحساس الجماعي بالانتماء إلى مجتمع محدّد، من خلال ربط أجساد الأحياء بأجساد الموتى؛ إذْ ليست غاية الدفن في مجتمعاتنا التقليدية إبعاد الأحياء من أمواتهم، كما هو حاصل اليوم في الغرب، بل إن ضروب الدفن المتباينة شكّلت عند هؤلاء الأحياء علاقة تواصلية مع المتوفين، أولئك الذين سبق لهم أن كانوا حاضرين وفاعلين في الحياة اليومية لمجتمعاتهم، وربما انطوت عملية طمر الجثث في الخنادق حول القرى، كما كان شائعًا في الحضارات القديمة جدًّا، عن رغبة في توسيط الأموات بين أهل القرية المحليين والعالم الخارجي العدائي. الأموات الذين سيتحوّلون مع الأزمنة إلى شفعاء وقديسين وصالحين وأولياء، وستتحوّل أضرحتهم في ما بعد إلى مزارات ومراقد ومعابد، يلتمس منها الناس بركتهم وشفاعتهم.

ثالثًا: وضعية الجسد في القبر ومنظوره الدّيني

إنّ مقاربة الحقيقة الدينية المتأصّلة في تموضع جسد المتوفى ضرورية، لتسليط الضوء على مفهوم الكون والمصير الفردي الذي تؤطّره الممارسات، وطبيعة المعايير السائدة وقيمتها. كما أنّ فهم إدارة المقابر يجعل في الإمكان كشف الديناميات التاريخية والسياسية التي يخضع لها الحدث الجنائزي في عالم الإسلام.

وقد وُضعت الأراضي المخصّصة للمقابر الإسلامية بدايةً خارج التجمّعات السكانية، ثم انتقلت إلى أبواب المدن، وأحُيطت بأسوار بعيدة

(6) دوران، ص 415.

من أمكنة العبادة (المساجد) بخلاف ما كانت عليه الحال في المسيحية التي شيّدت المقابر داخل حرم الكنائس، إذ فرضت التقاليد الدينية المسيحية على أتباعها دفن موتاهم في أرض مكرّسة دينيًّا، تكون في العادة فِناء الكنيسة أو جوارها، ثم تجميع عظامهم وتخزينها في أقبية تحت الأرض.

ومع تطور وتيرة بناء المدائن العربية وتجمّعاتها الحضارية، وازدياد أعداد الموتى إثر الحروب والصراعات الداخلية، اندمجت المقابر جوار الأحياء المسكونة. وفي العالم الشيعي تشكّلت مدن بكاملها حول أضرحة الأولياء والأئمة، مثل النجف التي تضم مقبرة وادي السلام المقدسة. كذلك مدن كربلاء في العراق، ومشهد وقم في إيران، ومقابر الصوفية في قونية التركية، وسهوان شريف في باكستان.

ويتموضع جسد الميت في المدفن بحسب تصورات الثقافات والأديان السائدة، فيكون منبطحًا أو مستلقيًا أو منثنيًا أو مستقيمًا أو متصالب اليدين، أو موجَّهًا نحو جهة معينة. فيوضع الميت في المدافن المسيحية بين جهتي الشرق والغرب، ورأسه عند الطرف الغربي للقبر. أما في الديانة الإسلامية فيجب توجيه الجثمان إلى القبلة، أي إلى ناحية الكعبة في مكة المكرمة.

يمثّل الجسد المتموضع في القبر جزءًا من نظام الفكر الديني (مصير الجسد والروح) والفعل الديني (الممارسات الطقوسية المواكبة لعملية الدفن). وحيث إنّ الإسلام بمختلف عقائده ومذاهبه، يُعرف بأنّه دين خلاصي، فالموت في منظوره ممر من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة. وعليه يحظى القبر بشبكة كاملة من المعاني الشرعية والأخلاقية والأخروية. وتشكّل المقبرة في هذه الحال، جسر التواصل بين الأحياء والأموات. كما أنّ فهم إدارة المقابر يجعل من الممكن الكشف عن الديناميات التاريخية والسياسية التي يخضع لها الحدث الجنائزي في عالم الإسلام المعاصر، ولا سيما أن القرآن يفصل بين الموت ويوم

القيامة بفترة مبهمة، وغير محدّدة، هي البرزخ. وساهم هذا الغموض في نشوء ظاهرة التوسّط بين الأحياء والأموات، وانتشار عبادة الأولياء في الأوساط الشعبية في المغرب العربي، وفي مشرقه. ومع تفاقم النزاعات الطائفية، أضحت الآخرة موضع استثمار مفرط للرموز السياسية. وشكّلت أماكن تكوين مهمّة للذاكرة المذهبية والطائفية والمخيال الديني، وأضفت الطوائف الشيعية أهمية عظمى على وجود العتبات والمراقد، كملاذات لأجساد أئمتهم التي بُنيت حولها مدن، استمدت قداستها من مجاورتها لها. وقد عبّرت زيارة الإمام الخميني مقبرةَ بهشت زهرا في طهران، عقب عودته إلى العاصمة الإيرانية من منفاه، عن المنحى الديني والاستقطاب السياسي اللذين تمثّلهما هذه المقبرة الكبرى في تاريخ بلده. وهي مكان، مثل أمكنة شيعية أخرى لبناء الهوية المذهبية الجماعية، من خلال عملية إحياء مستمرة. وينطبق التوصيف عينه، وربما في درجة أقل، على الصوفية السنية، وبشكل أساسي حول قبور الأولياء والصالحين ومقابر مريديهم. وتؤكد التطورات السياسية والمجتمعية في العصر الحديث الدور التذكاري الأساسي للمقابر والأضرحة، ولا سيما في سياق هجرات المسلمين إلى الدول الأجنبية البعيدة من أوطانهم خارج دار الإسلام، والتي تكشف الأبعاد الرمزية لتأرجح هذه الجاليات بين الرغبة في دفن موتاهم في بلاد الغربة، حيث عاشوا وتعلموا وعملوا، وإعادتهم إلى أوطانهم. بين الاندماج والتكيّف مع عالمهم الجديد، أو عدم التخلّي عما ورثوه من مفاهيم وتصورات وطقوس. وهذا ما سنذكره في موضعه.

الفصل العاشر

علمنة الضريح

وطول بقاء المرء سمّ مجرّب

الشاعر أبو العلاء المعري

أولًا: التخلّي عن امتيازات الدفن في الغرب

لم تكن المسيحية البدئية تبيح الدفن في الكنائس، باستثناء بعض الحالات الخاصة. بيد أنّ عاطفة أهل الموتى تغلّبت على المحظورات الدينية، وتحوّلت الكنائس والمناطق التي تجاورها، إلى أكداس لامعقولة من الجثث والهياكل العظمية، وفق توصيف العلامة فيليب آرييس في كتابه العمدة عن **تاريخ الموت في الغرب**[1].

والحرص على الدفن في هذه الأمكنة كان مردّه إلى رغبة في الاستفادة من حماية القديس الذي أُوكل إليه جثمان الميت. وهذه الرغبة شائعة في معظم الديانات. ومن تجلّياتها المقامات والمراقد المقدسة في أنحاء العالم الإسلامي، التماسًا لشفاعة الأولياء والأئمة (ينظر: القسم الثالث من هذا الكتاب "الأموات الوسطاء").

ومع تطور الإصلاح الكاثوليكي بدءًا من القرن السادس عشر، لم يعد المؤرخون المسيحيون يتحفّظون على إدانة التقوى الجنائزية الزائفة،

(1) Philippe Ariès, *Éssais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours* (Paris: Seuil, 1975), p. 160.

كما كانت في العصور الوسطى. وكتب المربي الشهير في عهد لويس الرابع عشر الأب بوريه اليسوعي: إنّ الناس كانوا يتخيّلون أنّ أرواحهم سيكون لها قسط أكبر من الصلوات والأضاحي، عندما تكون أجسادهم أقرب إلى المذابح وأصوات القدّاس[2].

وما لبث المحظيّون أن تخلّوا، من منطلق التواضع، عن امتيازات الدفن في الكنيسة، وطلبوا أنْ يُدفنوا في المكان الذي يموتون فيه. وأحيانًا كانوا يؤثرون الدفن بين الفقراء في مقبرة جماعية. وما عادت الديانة المسيحية تُولي القبر الأهمية السابقة التي كانت محسوبة، في ضوء القرب من مدافن القديسين أو البُعد منها. ورغم أنّ المقبرة ما انفكت أرضًا مكرّسةً للكنيسة، إلا أنّها أضحت علمانية تدرّجًا، بعد أن تخفّفت من الحساسية الدينية التي كانت تُضفى على أرضها. وهكذا فُصِم الرابط المادي بين المقبرة والكنيسة، ولا سيما في المدن الكبرى. وقد تدخّلت السلطات القضائية في أغلبية الأحيان للسماح بدفن المنبوذين من طوائفهم، والمحرومين من المراسم والطقوس الكنسية. ولا بد من التنويه بأنّ هذا التطور حصل في معظم الأحيان بصمت، يُشبه إلى حد كبير اللامبالاة، مع ذلك فإنّ هذه اللامبالاة لا تُفسّر بالكامل بأسباب دينية[3].

منذ القرن الثامن عشر، أضحت حالة المقابر حديث الساعة في الغرب، حين بدأ المجاورون لها إرسال الشكاوى، وكتابة الالتماسات للسلطات المحلية، مطالبين بإعادة النظر في أمكنة القبور وصلاحياتها. ودَوّن الأطباء وعلماء الكيمياء ملاحظاتهم العلمية حول الأخطار المميتة التي تنتج من الدفن في الكنائس. ورووا حالات مروّعة عن الأطفال المذعورين، بعدما فُتحت أقبية المدافن، ونزع حفارو القبور أحشاء الجثث المتعفّنة بطريقة خرقاء. وقد ساهم القضاةُ ورجال الدين المستنيرون في النقاش

(2) Ibid., p. 162.

(3) Ibid., p. 164.

الذي دار حول مصير الدفن في الكنائس، ومدى مخالفته القانون الروماني المعمول به في فرنسا، والقانون الكنسي نفسه.

وقد أمر أعضاء البرلمان في عام 1763 إجراء تحقيق عن حالة المقابر الباريسية، وطلبوا نقلها إلى خارج المدينة، لما تشكّل من أضرار صحية على جميع المجاورين لها الذين دبّ فيهم الذعر من انتشار الأجسام المتحلّلة، اعتقادًا منهم بأنّ فساد هذه الأجساد المهترئة يؤدي إلى عفونة الطعام، وتسميم الشراب، بل إلى فقدان المعادن لمعانها. وفي وقت لاحق، أمر المدّعي العام، بعدما تحوّلت المقابر إلى بؤر للعدوى، بوجوب تدميرها، وحرث تربتها، ونقل الرِمم منها لدفنها في أقبية مظلمة تحت الأرض، محجوبة عن أعين الناس، وضوء النهار. وقد أزال العمال الهياكل العظمية، أو ما تبقى منها في ألف عربة لرميها في مقالع الحجارة في باريس، في ضوء المشاعل وفي حضور الكهنة. وهذه الكمية كانت حصيلة تسعة قرون من جثث الموتى. وإنْ كان يساور القارئْ المعاصر القلق والدهشة، ممّا يقول آرييس، وهو يقرأ هذه التفاصيل والأوصاف، فإنّ ذلك مؤشر في حد ذاته، على حدوث تغيير في العقليات، وتبدّل المواقف إزاء الموت في المجتمعات الغربية الحديثة. ويتعجّب آرييس كيف أنّ العلوم الإنسانية تُطنب في الحديث عن العائلة والعمل والسياسة والجنس واللهو والدين، ولكنّها تتحفّظ، أو تتجنّب الحديث عن موضوع الموت. ويصمت علماء الاجتماع والنفس عن التطرّق إلى هذا الموضوع، بل تحريم الحديث عنه، بما يشبه ما كان متعلّقًا بالجنس ومحرماته. إنّ أدبيات الحداثة وما بعدها، وكشوفات الطب وعلم الأعصاب والدماغ، وتطوّر أدوات علم الإناسة، فرضت تجديد مقاربة موضوع الموت، حيث لا يكاد يخلو شهر من دون أن تنشر الصحافة الغربية كتابًا مثيرًا للفضول والغرابة مرصودًا لهذا الشأن[4].

(4) Ibid., p. 187.

ثانيًا: علامات التّحديث

مع انتشار المفاهيم الجديدة عن المقابر، ورفع المخاطر عنها، تحوّلت إلى متنزهات عامة. ويُحصي لويس فينسنت توماس ثلاث مقابر أو أربعًا - متنزهات في فرنسا، حيث اعتادت الحاضنات والمربيات أن يقدن الأطفال إلى مقبرة مونبارناس، المكان الهادئ، المظلّل، وقد بات مع 14 ألف شجرة مزروعة، أكثر اتساعًا وتهوئة. وشكّل فضاءً متميّزًا للقاء الأحبة والعشاق، والتلاقي بين الجنسين، تزجية للوقت، وأحيانًا لممارسة الجنس والدعارة، كذلك تحوّلت مقبرة "Père lachaise" إلى مكان لممارسة الهوس الجنسي (erotomane) وربما مضاجعة الجثث (nécrophilie). وتاليًا شكّلت موضعًا أثيرًا لتصارع التاناتوس (الموت) مع الإيروس (الحياة)[5].

وبما يتلاءم مع ظاهرة التخطيط المكاني والعمراني، ومفهوم التحضّر، فإنّ المقابر في الغرب باتت تمثّل الفضاءات الخضرَ في قلب المدينة، مثل سائر الفضاءات الأخرى، متوافقة مع تصوّر الحديقة العامة التي توفّر مناطق راحة واسترخاء لإزالة الضغوط النفسية والإجهاد اليومي، ولا سيما أنّ القائمين عليها حجبوا عن الزوار المظاهر أو الدلالات الكئيبة والسوداوية، واستبدلوها بمساحات دعائية وتجارية.

وفي سياق ازدياد علامات التحديث، انزاح في هندسة المقابر كل ما يمت بصلة إلى المباهاة الاجتماعية، لمصلحة الامتثال العام، فاسْتُبدلت الأحجار الضخمة، والبناء المهيب للمتوفين الأثرياء والنبلاء، باصطفاف الأحجار الصغيرة المتماثلة بترتيب ونظام، وباتت الكتابة الشاهدية عبارة عن لوحة متواضعة تُوضع على الأعشاب، أو تُعلّق على جدار الضريح. وبذلك تبدو المقبرة (الحديثة) مبنية ومخطّطة ومرتّبة، وفقًا لعقلانية

(5) Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort* (Paris: Payot, 1980), p. 263.

خارجية تقلّص الخاص والعاطفي، لمصلحة التماثل بين ضريح وآخر[6].
ولاحظ إدغار موران، بعد أن وقف على قبر الشاعر الإسباني أنطونيو ماتشادو الذي لجأ إلى فرنسا، عقب الحرب الأهلية الإسبانية، أنّ القبر لم يكن مغطًّى بالأزهار وحسب، بل بالقصائد أيضًا، وتحوّل من مكان دفن إلى منبر لإلقاء أبيات من الشعر. وهذا ما يشبه اليوم ضريح الكاتب اللبناني لقمان سليم، وقد أُقيمت حوله الأمسيات والنشاطات الثقافية والفنية.

(6) Raymond Lemieux, "L'écriture du cimetière," *Classiques des sciences sociales* (2005), p. 23.

الفصل الحادي عشر

الرماد بدلًا من التراب

خفّف الوطء ما أظنُ أديم الأرض إلّا من هذه الأجساد

الشاعر أبو العلاء المعري

أولًا: اللامبالاة وحرق الجثث

يرتبط التعامل مع الجسد في حالة الموت، ارتباطًا عضويًّا بمفاهيم وتصوّرات عنه أثناء الحياة، تتحوّل مع تطوّر الزمن، بما يحمله من تبدّل اقتصادي وثقافي، إلى رؤى وخيارات جديدة. وأهم ما حدث هو تحوّل العصر البرونزي من دفن الجثث إلى حرقها. وهذا الانتقال جاء في أعقاب تبدّل النظرة إلى الجسد البشري بطريقة أكثر تعقيدًا عما كانت عليه سابقًا. "وكان التحوّل من أجساد أكثر انسيابية إلى أجساد أكثر استقرارًا، حيث رُسم الخط الفاصل بين البشر والحيوانات بصرامة أشد، وتغيّرت العادات الغذائية، وحميمية الحيّز المكاني"[1].

هذا الفصل بين الأجساد البشرية والحيوانية كان واضحًا بشكل عميق، عما كان عليه في العصر الحجري المتوسط، نتيجة العلاقات المتغيّرة

(1) جون وأوليفر هاريس روب، **تاريخ الجسد: أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل**، ترجمة جمال شرف (بغداد: دار الرافدين، 2018)، ص 175.

التي أعقبت ظهور الحيوانات المُدجّنة. والميزة الأساسية لهذا التبدّل كان بتشكيل روابط جديدة بين جسد الإنسان وهويته الاجتماعية.

وقد بدأت ممارسة عملية حرق الجثث في أوروبا القديمة منذ عام 1700 ق.م تقريبًا، حيث كان رمادها يُحفظ قبلًا داخل جرار فخار. وأحدثَ هذا الفعل أثرًا، بل ثورة روحية اعتبرت فيها الجسم مادة لا قيمة لها، بل هو عرضة للاضمحلال والذوبان. وهذه اللامبالاة إزاء الجسد أفضت إلى نظرة جديدة، وإلى تحوّل ديني عميق في أوروبا آنذاك، تشابهت جزئيًّا مع شعائر حرق الجثث في المجتمعات الهندية.

أرسى الحرق مقابل الدفن الأساس لهيكل كامل من المعتقدات. طقوس الحرق أو الدفن إذًا، ليست خيارًا حرًّا أو تعسّفيًّا، بل تعبير عن ثقافات ومعايير وأعراف متباينة. وفي حين يُرسّخ الدفن ذكرى المتوفى، كأنه في قيد الحياة، فإنّ ترميد الجثة، أو تدمير الجسد، بات مع الوقت نموذجًا مقبولًا على نطاق ما، في المجتمعات الحديثة، من دون أن يشكّل ذلك غيابًا مطلقًا للجسد الإنساني المحترق، لأن ذراته يُعاد حفظها في صناديق أو عبوات صغيرة.

وفي حين حظّر المصريون القدماء حرق الجثّة، واستبدلوها بالتحنيط، فإنّ اليونانيين مارسوا الدفن والتحريق معًا. وامتنع اليهود والمسلمون عن الحرق بتاتًا. وشهد صعود المسيحية نهاية حرق الجثث في أوروبا، وعُدّ الحرق في مناطق ودول أوروبية ضربًا من الهمجية، كان يُعاقب عليه بالإعدام.

واستخدمت الكنيسة الكاثوليكية حرق الجثث أحيانًا كضرب من ضروب عقاب المتهمين بالزندقة، بل نُبشت رفات بعض المتهمين، وحُرّقت من جديد، حتى تتحوّل رمادًا، ثم تُرمى في المياه، عقابًا على مزاعم تُنسب إلى هؤلاء.

ومارست دول في الغرب، منذ سبعينيّات القرن التاسع عشر، عمليات

تحريق الجثث بدل الدفن، ولا سيما بعدما أضحى هذا الأمر ممكنًا، بفضل اختراع تقنية الأفران الجديدة، وبتأثير من الثقافات والأديان الشرقية، مثل البوذية والهندوسية، واكتسبت عملية الحرق مع مرور الزمن مؤيدين وأتباعًا في أوساط المفكرين والمثقفين المناهضين لطبقة الإكليروس المسيحي. ومع تطور صناعة أفران الحرق، القادرة على توليد درجات حرارة عالية، تحوّل حرق الجثث إلى اقتراح فعّال وعملي، وافتُتِحَت أول محرقة في العالم الأوروبي في ميلانو (إيطاليا) في عام 1876. وكان السبب الرئيسي وراء دعم حرق الجثث تطور الوعي العلمي والبيئي. وبات إجراءً وقائيًّا صحيًّا، وضروريًّا للحد من انتشار الأمراض التي تسبّبها جثث الموتى المتحلّلة، ولا سيما بين القاطنين قرب المقابر. أضف إلى ذلك أنّ الحرق عامل توفير يقلّل كلفة الدفن، وبناء الأضرحة، وإقامة الجنازات التي يتكبّد مصاريفَها أهلُ المتوفين.

وحدث أول حرق رسمي لجثة ميت في بريطانيا العظمى في عام 1885، ثم توالى بناء محارق أخرى في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. وقد أدّت الكنائس البروتستانتية دورًا مشجعًا في البلدان الأنغليكانية، ولا سيما في أوساط الطبقات العليا، والدوائر الثقافية، في حين كان موقف الأوساط الكاثوليكية متحفّظًا. وقد وصفت هذه الطريقة بأنها "حركة شريرة"، ونسبتها إلى الماسونية التي كانت في أوج ازدهارها.

وفي سبيل جعل فكرة حرق الجثث فكرة جميلة وجذابة، بدأت المحارق في بناء نوافذ من الزجاج الملون، وأحيطت بجدران مجهّزة لحفظ الرماد، وأرضيات رخام مصقولة وناصعة.

ثانيًا: تطوّر عمليات التحريق

أما في الحرب العالمية الثانية، فقد استخدمت ألمانيا النازية ستة أفران مصممة خصيصًا للتخلّص من جثث قتلى أعدائها بالغاز. وفي القرن

العشرين، بدأ إحراق الجثث يكتسب، في درجات متفاوتة، قبولًا من طوائف وملل مسيحية متعددة، حتى أنّ جثمان كبير أساقفة كنيسة إنكلترا وليام تمبل، حُرِق عقب وفاته في عام 1944. وفي المجمع الفاتيكاني الثاني في عام 1963، رفع البابا بولس السادس الحظر عن حرق الجثامين بشرط دفن الرماد، لا نثره. وساعد في تسريع هذه الحركة الانتشار الواسع للثقافة العلمانية.

وفي الأعوام القليلة الماضية، سمحت محارقُ لأقارب الشخص الميت بمشاهدة عملية تفكّك الجثة، وطحن العظام، ووضع الرماد في صندوق من كرتون، أو في صندوق من معدن مزخرف. وعرضت شركاتٌ تقديمَ خدمة تحويل بقايا الجثث المحترقة إلى ألماس صناعي.

في الهند، تُحرق الجثث على الحطب في الهواء الطلق، وعلى مرأى الناس قبل أن تُغمر بالمياه في نهر الغانج المقدس، ويحتاج ترميد الجثة عادة إلى ما بين 3 و10 ساعات، في حين أنّ في أفران الغرب المجهّزة بفحم الكوك أو زيت الوقود، أو الغاز، أو الكهرباء لا تستغرق عملية الحرق فيها أكثر من ساعة أو ساعتين.

ويرى لويس فينسنت توماس أنّ اختيار الحرق ليس إلا طريقة علمية سريعة ومضمونة للتخلّص من الجثث[2]. وعلاوة على ذلك، فإنّ التحريق يحلّ مسألة تخمة الأعداد التي لا تستطيع المقابر، ولا سيما في المدن وضواحيها استيعابها، في حين أنّ صناديق أو جرارًا بسيطة من رماد المحترقين تحتلّ حيّزًا صغيرًا جدًّا من أنحاء المقبرة.

وما يحول دون تفشي هذه الظاهرة بشكل واسع، هو الممانعة الخفية والعلنية، التي تمثّلها الأديان التوحيدية التي تؤمن بيوم القيامة، وبمثول الميت بين يدي خالقه بجسده الكامل الذي وُلد فيه، في حين أنّ إحراق

(2) Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort* (Paris: Payot, 1980), p. 268.

الجثث يدلّ دلالة جازمة على رفض القيامة، أو رفض الخلود في العالم الآخر.

ومن الناحية السلبية لهذه العملية التي أوصى بها الماسونيون (البنّاؤون الأحرار) وأصحاب النزعة العقلانية، يذكر لويس فينسنت توماس ما ينتاب أقرباءُ المتوفى وأهلهُ وأصدقاؤه من شعور غامض بالذنب، يتعلق بتلف الجثة المتسارع، وتضاؤل حجمها إلى حفنة من الرماد، وكذلك تماثلها مع حرق النفايات والقاذورات، والخوف البيئي من فساد التربة.

وتسعى الصين إلى التخلّص من عادة الدفن في قبور تقليدية، ضمن حملة تهدف إلى الحفاظ على الأراضي الزراعية، وتعزيز ممارسات الدفن الصديقة للبيئة، من خلال وقف بناء قبور أفقية، واستبدالها برفوف عمودية صغيرة تضم رماد المتوفين. ومع تكاليف الدفن الباهظة، اقترح المسؤولون إعادة النظر في مسألة الحرق التي يرفضها الشعب، واستبدالها باستخدام مواد تساعد على تحلّل الجثث، ما يقلّص مساحة المقابر في المستقبل[3].

(3) علي أبو مريحيل، "القبور العمودية... ترويج صيني لـ "كلفة موت" أقل"، جريدة **العربي الجديد**، 1/ 3/ 2023، في: rb.gy/jvq7f9

الفصل الثاني عشر

مسرحة المأتم في الشرق

كفى بك داءً أن ترى الموت شافيا
وحسب المنايا أن يكنّ أمانيا

أبو الطيب المتنبي

أولًا: الموت مشهدًا طقوسيًّا

تتحوّل شعائر المأتم في النطاق العربي الإسلامي إلى مشهد طقوسي جمعي فرجوي. وهذه المشهدية المأسوية تجعل المعزين الذين يحيطون بجثمان الميت، يؤدّون أدوارًا مزدوجة، كمشاركين في صناعة الفُرجة، ومتفرجين عليها، فترتفع الفواصل والحدود بين الجسد المُسجّى، وأجساد الحاضرين الذين يلتفّون حوله. ورغم أنّ بُؤرة الحضور هي جثة هامدة، فإنّ لفيف الناس حولها يتميز بديناميته وحركيته، وقد ساعد تطوّر تقنيات التصوير الحديثة في توسيع حقل النظر المأتمي، وفي توثيق العزاء بالفيديو، والاستعانة بمصورين محترفين. بل ويستخدم الميسورون طائرات الدرون للإحاطة بكامل المشهد. ويذكر أحد شيوخ قرية المنوفية المصرية مستهجنًا كيف أنّ عزاء أقامه أشخاص من سكان القرية، بلغت تكلفته قرابة 200 ألف جنيه، بسبب مواكبة طائرة الدرون لمراحل المأتم. علاوة على أن التصوير عمومًا أمر دخيل على فضاء الجنازات وشعائر الموت، فهو محصور في مواسم الأفراح وحفلات الزفاف، أو المناسبات السياسية.

وطبعًا أصبحت الجنائز، كما الأعراس وسائر الاحتفالات، فرصة سانحة لإظهار الوجاهة الاجتماعية لبعض الناس، الذين يتوسّلون هذا الشكل من أشكال التطور التكنولوجي لترسيخ مكانتهم في المجتمعات الأهلية[1]. وهذا التفاوت في المكانات والمستويات الطبقية نلمسه قديمًا وحديثًا، من خلال تمييز قبور الأثرياء من قبور الفقراء. ففي مصر المملوكية، كان المتّبع أن يُدفن الخلفاء وأسرهم في مقابر خاصة بهم وحدهم، سُميت تربة الزعفران، أو التربة المُعزّيّة نسبة إلى الخليفة المُعز لدين الله. وكانت تقع في الركن الجنوبي للقصر الشرقي الكبير في جوار خان الخليلي، وكانت العادة أن يُدفَن المتوفَّون من الخلفاء وعائلاتهم في التوابيت داخل هذه التربة، وعلى رأسهم المعز لدين الله وآباؤه الذين أُحضرت توابيتهم من أفريقيا. واستمرت الأمور على هذا المنوال كمكان دفن رسمي لجميع خلفاء الدولة، ومعظم أولادهم ونسائهم، عدا الخليفة الحاكم بأمر الله الذي لم يُعثر على جثته بعد قتله أو اختفائه. وأُعدّت تربة الزعفران لتناسب مكانات الخلفاء وثرائهم، فاحتوت على المحاريب أو المباخر، والقناديل الذهبية المعلّقة للإضاءة.

يذكر المقريزي في كتابه **المواعظ والاعتبار** أنّ في أحداث الشدّة العظمى في عصر الخليفة المستنصر بالله (457-469هـ)، طلب الجند الأتراك من الخليفة رواتبهم فماطلهم بها. حينذاك، اقتحموا التربة هذه، واستولوا على قناديل الذهب، والآلات كالمداخن والمجامر وحلي المحاريب. فكانت قيمة ما نهبوه 50 ألف دينار. وللمفارقة اضُطرَّ المستنصر بالله نفسه، تحت وطأة الحاجة الملحّة إلى المال، إلى بيع بعض آلات هذه التربة.

وكانت طبقات العوائل الثرية الأخرى تغطي قبور موتاها بأنواع من الأقمشة الحرير والجواهر، ودرج حضور لفيف من الشعراء لإلقاء

(1) دعاء محمد، موقع **رصيف 22**، 3/11/2021.

قصائد الرثاء والتأبين على هذه الأضرحة مقابل مبالغ مالية، كذلك كانت النائحات يمكثن حول القبر فترة تمتد أحيانًا شهرًا، لقاء بدل مالي لإظهار الحزن والجزع على الفقيد[2].

ثانيًا: التمييز والتفريق

لم ينحسر وجود التمييز والتفريق حتى اليوم، إذ قالت تقارير إعلامية من جزيرة جربة التونسية أنّ سلوكات عنصرية لا تزال تُمارس إلى هذا الوقت، حيث يُمنَع دفن العبيد في المقابر العمومية، وحصر دفنهم في مقبرة مخصصة للتونسيين من أصحاب البشرة السمراء، تُسمى "مقبرة العبيد"، وهؤلاء في الأصل وافدون من المنطقة الجبلية الحدودية مع ليبيا. والتقسيم العرقي والجغرافي للمقابر وفق لون البشرة، موروث منذ مرحلة ما قبل إلغاء الرِق في تونس، على يدي أحمد باشا باي في عام 1846. وهو قائم على النظرة الدونية إزاء هذه الفئة من الناس، ورغم أن تسمية مقبرة العبيد غير مسجّلة رسميًّا، إلا أن التعاطي اليومي والشعبي يكرّس هذه الدونية[3].

وفي حين تُطمس في هذه الأزمنة قبور الفقراء أو تُهمل، فإنّ أضرحة الكثير من الزعماء السياسيين والقادة تتحوّل إلى معالم حضارية، أو متاحف، مثل ضريح لينين، أو إلى مزارات أو مقامات مثل مزار آية الله الخميني، أو إلى تماثيل تُنصب في الميادين، وهي لا تُعدّ ولا تحصى. وأحيانًا تتحوّل إلى تحف معمارية، كـ "تاج محل"، الذي شيده الملك شاه جهان الإمبراطور المغولي (1630–1648) ليضم رفات زوجته ممتاز

(2) بشار محمد خليف، "شعائر الموت ومعتقداته في المشرق العربي القديم"، دورية **كان التاريخية**، العدد 4 (حزيران/ يونيو 2009)، ص 49.

(3) منيرة حجلاوي، ""مقبرة العبيد" في تونس... جدل التمييز العنصري ينتقل من الأحياء إلى الأموات"، موقع **رصيف 22**، 15/ 12/ 2018، في: rb.gy/6tcpwy

محل – الزوجة الثالثة – في دلالة على عشقه الخالد لها، وتعظيمًا لذكراها. كذلك الأمر في المتاحف التي تؤدّي دورًا في تخليد آثار الإنسان المبدع الذي كان له دور تاريخي مهم في الحياة.

ومن البروتوكولات المتّبعة في المآتم الإسلامية التي تنحو إلى الاستعراضية الفرجوية إطعام المعزين عن روح الميت، ويُسمى طعام الوضيمة، وهو من مصطلحات الفقه الإسلامي وجذرها اللغوي: وضم، واشتُق منه الضيم، أي المصيبة، وتوسّع المعنى إلى الطعام المُتخذ عند المصيبة، وسُمّي بذلك لما ينتاب أهل الفقيد من الضيم والحزن.

وقد أسهب المشرّعون في الحديث عن جواز، أو عدم جواز تقديم الطعام في العزاء، وفي حين استقحبها بعضهم، وعدّها من العادات المذمومة، فإنّ آخرين أباحوها وشجعوا عليها.

ولم يتخلَّ المصريون المعاصرون عن زيارة مدافن الموتى، وتوزيع الأطعمة على الفقراء والمعوزين الذين يتوافدون إلى تلك الأمكنة. ويتألف الطعام عادة من خبز وفطائر وتمر وكعك، والمشهور أنّ الكعك أعدّه من قبل قدماء المصريين، وكانوا يضعونه داخل مدافن موتاهم. وقيل أنهم كانوا ينقشون عليه صورة الشمس التي عبدوها، ولا يزال المصريون يطبعون كعكة العيد بنقوش تمثّل الشعاع الشمسي رمز الإله رع إلى يومنا هذا[4].

(4) نينا جميل، **الطعام في الثقافة العربية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994).

الفصل الثالث عشر

الشاهد والهوية

القبور أيضًا تموت بالنسيان.

الروائي واسيني الأعرج

أولًا: المقبرة ولعبة التعارض بين الاختفاء والظهور

لم تؤْلَف المدافن إلا بعد الألف الرابع قبل الميلاد، وربما كانت اللامبالاة تعود إلى عدم الاحتفاء بمنزلة أو هوية الفرد. وكانت المقابر الجماعية في الجروف الصخرية، أو في الكهوف، هي المنتشرة على شواطئ البحر الأبيض المتوسط. وجميع أجساد الموتى كانت تُودع كأجساد كاملة، قبل أن يُعبَث بعد ذلك بعظامها، أو اختلاطها بعظام الأجساد الأخرى المودعة قبلًا أو لاحقًا.

لقد دلّت بحوث علماء العمران على أنّ المعابد كانت في الأصل مقابر، أو مستودعات لحفظ الأشياء المقدسة بما فيها رفات القديسين، قبل أن تتّسع لتضم مزيدًا من القبور داخلها.

ولم يُوارَ الميت في اللحد إلا بعد أن نشأت في أذهان الناس تصورات دينية عن العالم الآخر. وقد دلّت على ذلك وضعية الميت في القبر التي اختلفت باختلاف العقائد، فإذا توهّمنا أنّ الإنسان يولد من جديد بعد

موته، وُضِع الميت في القبر على هيئة جنين في أحشاء والدته، استعدادًا للولادة الثانية، وإذا سلّمنا بأنّ بقايا الميت تحوي قوى تساعدنا على نيل رغباتنا، فلا شكّ في أننا نعمل على حفظها من كل تلف عبر التحنيط[1].

إنّ حدث الوفاة هو كسر/ بناء مثل أي حدث آخر. هو قطع لنظام كان سائدًا من قبل بين مجموعة من الناس، قبل وفاة أحد أفرادها، وقبل أن يُستأنف بناء نظام جديد، يأخذ في الحسبان غياب هذا الفرد. حدث يحمل كثافة رمزية تدعو إلى إعادة بناء المعاني الدينامية الاجتماعية الخاصة بالمجموعة بعضها مع بعض، وإعادة تكوين دلالات اجتماعية خلخلتها الوفاة.

ولمناسبة حدث الوفاة، تطرأ ثلاثة أنواع من الكتابة بشكل رئيسي، تأخذ في الاعتبار حياة المجموعة المتبقية واستمراريتها:

الكتابة القانونية أو الشرعية، من طريق الوصية، أو تطبيق قوانين الإرث التي بموجبها تنتقل الأملاك والثروات من يد إلى يد.

الكتابة الدينية التي تُمليها الشعائر الجنائزية بمختلف مراتبها، ودرجاتها، وتتابعها، والتي تذكّر الحضور بالمؤسسة النهائية التي تُرسّخ دلالات الموت ومآله النهائي.

كتابة المقبرة، أو الأرشيف الحجري، أو الذاكرة الملموسة التي يقدمها الأحياء لمن افتقدوهم.

تشكّل المقبرة جسر التواصل بين الغائب والمجموعة الحاضرة. وتعمل بطريقة ما، على دلالات لعبة التعارض بين الاختفاء والظهور، فحيث يكون الجسد محكومًا عليه بالاحتجاب تحت الأرض بعيدًا من الأنظار، يحاول الأهل استحضاره على شكل لوحة الشاهد المرفوعة

(1) يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل (بيروت: دار الفارابي، 2003)، ص 61.

على القبر. وحيث يتحوّل الميت إلى تراب، يُنقَش في الحجر. ويعتقد الإناسيون أنّ لوحة الشاهد كانت في الأصل حجرًا عموديًّا من المنهير (Menhir) يُوضع إلى جانب، أو فوق المدفن بهدف حماية جثة الميت من عبث اللصوص أو الحيوانات. وفي المعتقدات القديمة ما قبل التاريخية، أنّ هذا الحجر يمنع تحلّل الجثة، وذلك لما يمثل من شكل قضيبي، يحمل عادة دلالات على الخصوبة والقوة والديمومة. وهو هنا بانتصابه يُشبه شجرة الحياة، ومحور العالم، أي يتصف المنهير بالقطبية الثنائية: الموت = الحياة[2].

ويصف ريمون لوميه المقبرة بأنها ضرب من مسرح الأضداد، يؤكد فيه النظام الرمزي نفسه بقوة أكبر، حيث يتلاشى المرجع الحقيقي المكسور ليقدّم تمثيلًا لوجه آخر قائم وثابت[3].

ثانيًا: لوحة الشاهد وهوية الجماعة

وحيث إنّ المدوّن على لوحة الشاهد هنا، ليس المتوفى طبعًا، بل خلفاؤه أو ذريته أو أقاربه أو الأوصياء، يُفترض حينئذٍ حسبان ما نقشه أو كتبه هؤلاء على شاهد القبر، مُعبّرًا عن إرادتهم بالتشبث بالذاكرة الجماعية خشية تدميرها، وضياع إرثها الذي يتبنّاه كل جيل منهم[4]. وتلك الكتابات لا تُظهر هوية المتوفى فحسب، بل تُظهر هويات أخرى، كهوية المجتمع الذي عاش فيه، وهوية العالَم أو الوجود الذي كان يؤمن به. وكل ذلك، يدلّ على أنّ الجسد الميت الذي يُخفى تحت التراب، أو يُوضع في صندوق مغلق، أو يُلفّ بأقمشة خاصة، يعبّر عن رغبة

---

(2) Jean Chevalier & Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres* (Paris: Robert Laffont, 1997), p. 622.

(3) Raymond Lemieux, "L'écriture du cimetière," *Classiques des sciences sociales* (2005), p. 12.

(4) Ibid., p. 13.

الأحياء المزدوجة في حجبه، وإظهاره في الوقت عينه. في الاحتفاظ به والتخلص منه[5].

والمقبرة التقليدية التي تضمحل في الغرب الحديث، أو يُعاد تنظيمها بما يلائم الظروف الصحية والجمالية، تبقى في الشرق مستمرة بوصفها مقبرة عائلية، تمثّل في أضرحتها المتجاورة مساحة اجتماعية، بقدر ما هي فضاء مكاني.

وكما يشير فيليب آرييس، فإنّ المقبرة ترمز إلى الانتماء إلى المجتمع، لذا وجب وضعها، أو النظر إليها كجزء من كيان أكبر، واعتبارها مكوّنًا من مكوّنات المدينة أو القرية أو العائلة[6].

مع ذلك، فإنّ قيمة المقابر كمصدر للتاريخ الاجتماعي، تفترض النفاذ إلى ما هو أبعد من الأدلة المباشرة التي يمثلها معنى الضريح. أي مراعاة العناصر الأخرى، مثل شكل القبور وتخطيطها، وتطوّر لوحات الشواهد، ومحيطها، واستراتيجيات التمييز الموضوعة بين القبور الفردية، أو القبور الجماعية. والمقبرة سواء في أضرحتها الرأسية أو الأفقية المصطفّة بانتظام، أو المخبّأة تحت الأعشاب، تجعل في الإمكان تتبّع الشبكات الاجتماعية التي تظهر من خلال التوزيع والتخطيط والإحاطة، وتبيان وزن الموتى في عالم الأحياء.

وبوحي هذا التصور، قامت الباحثة كندة شعيب بعمل ميداني لحساب المجلة الفرنسية *Revue des mondes* في إحدى قرى النبطية - ريف لبنان الجنوبي - وقد كانت معقلًا لحزب الله اللبناني، لتبيان علاقة ذاكرة محازبيه

(5) Philippe Ariès, *Éssais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours* (Paris: Seuil, 1975), p. 56.

(6) kinda Chaib, "Morts invisibles versus morts mis en scène? Enjeux mémoriels dans les cimetières villageois du Liban-Sud," *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*, no. 146 (2019).

بما سبق من وجود شهداء للأحزاب اللبنانية الوطنية والعلمانية التي انحسر وجودها، وتقلّص نفوذها الواسع والعميق الذي تمتّعت به ذات يوم، حتى لكأنها اختفت عن الخريطة السياسية، مقابل تمدّد الحزب منذ عام 1982 إبّان الاجتياح الإسرائيلي، والذي يستمد عقيدته القتالية من الحدث التاريخي المركزي، وهو معركة كربلاء التي قُتل فيها الإمام الحسين في عام 680م، وأُحيط مقتله بهالة أسطورية لا تزال سائدة حتى اليوم.

ثالثًا: استراتيجيات التمييز

أجرت كندة شعيب في دراستها الاستقصائية في عام 2007 في قرية "Z" أو "ز" قراءة للنقوش والشواهد الجنائزية، بطريقة منهجية، وأردفتها بمقابلات متعدّدة مع سكان القرية، الأمر الذي سمح لها بمعرفة تاريخ تأسيس المقبرة، ووضعها في سياقيها الزمني والمكاني. والمقابر مرئية، لكن ما تُظهره يتجاوز الشاهد البسيط المركوز في الأرض، أو النص المكتوب بخط اليد. وعلى الرغم من طابعها الصامت والثابت، "فإنّ المقابر مؤسسات بليغة، ودينامية، وغنية بالمؤشرات الموثوقة، والبيانات القيّمة". بناء عليه، سعت الباحثة إلى إظهار وجود موتى غير مرئيين أو غير مذكورين تحت طبقات الذاكرة المهيمنة الآن على فضاء المقبرة[7].

إزاء هذا التغييب المقصود للآخر المختلف بتوجيهاته السياسية، تحاول الباحثة استعادة العناصر المنسيّة أو المقصاة، بهدف إعادة توظيفها في بناء تاريخ التمثيلات الاجتماعية في سياق الحروب المتتالية على المنطقة، أو على البلدة المعنيّة بالدراسة، حيث دُمِّر، أو فُقِدَ، أو سُرِق، أو حُرِق عدد من الأرشيفات خوفًا من انتقام الأحزاب المسلّحة، أو قوات الاحتلال الإسرائيلي.

(7) Ibid., chap. 6.

يتيح المظهر الثابت للمقبرة نسبيًّا، التعرّف بالتغييرات التي طاولت قبور الشهداء، من خلال تخطيطها وتنظيمها، منذ منتصف الثمانينيات، حيث وصلت أولى طلائع جثامين مقاتلي حزب الله إلى قرى جنوب لبنان. وأول ما لاحظته كندة شعيب من خلال مسحها الميداني، التجانس التدرّجي للعادات الجنائزية. كما أخذت المرئيات شكلًا موحّدًا، وأضحت الصيغ القرآنية ممارسة شائعة تمامًا، كما الشكل المسطّح للقبور؛ إذ ما عدنا نرى قبورًا ذات شواهد مزدوجة، كما كانت الحال في السابق، أي رأسية وأفقية تسمح بإضفاء الطابع الشخصي المعيّن على القبر. وغالبًا ما نسّقت وتيرة هذه التغييرات المؤسسة الحزبية المعنيّة بالأمر، والتي تموّل بناء القبور وشواهدها، من أجل توحيد الرؤية الحزبية الجديدة.

وما ميّز عمل حزب الله، اتّباعه منهجية أخرى على أرض المقبرة، تختلف عما عهدته القرية من قبل، وهو خلق حيّز لأرض فاصلة بين شهدائه، وسائر الموتى الآخرين. ويعود هذا التمايز المكاني إلى توسيع المقبرة الذي حصل في وقت متأخر عن عام 1987، حيث دُفن فيها معظم مقاتلي الجماعات اليسارية وحركة أمل، وباتت أجزاء المقبرة القديمة شبه مخفيّة عن الأنظار، لوجودها عند الأطراف، في حين غدت الأضرحة في الأرض الجديدة مرئية لكل من يزور المقبرة أو يعبر فيها[8].

ورغم أن حزب الله رسّخ صورته كحزب مقاوم، إلا أنّه لم يستطع تجنّب المنطق الاجتماعي والأهلي التقليدي، فأفسح المجال لبروز أضرحة الأعيان المحليين، والعائلات الكبرى التي أدّت أدوارًا اجتماعية مهمة. أمّا الحزب فعزّز هيبته ومكانته من خلال استشهاد مقاتليه الذين دُفِنوا وفق ديناميته الحزبية، بعضهم إلى جانب بعض، على غير ما كان معهودًا في فضاء المقبرة التقليدية التي كانت تعتمد على تقسيم الفضاء، وفق درجة القرابة، حيث تنحو كل عائلة إلى استقطاع حيّز مستقل. ومن

---

(8) Ibid., chap. 17.

الآن فصاعدًا، سيلتزم والدا شهيد حزب الله بدفن جثمانه في الموضع المحدّد بقرار من الحزب الذي ينتمي اليه. وهكذا ظهر شعار: الأخوّة بالسلاح، بدلًا من الأخوّة بالدم. وتطوّر مفهوم جديد للأسرة التي باتت جزءًا، ليس من العائلة، بل من المجتمع المقاوم[9].

والأموات هم في الواقع أفراد، ومع ذلك ليس موتهم الفردي ما يُحتفى به. بل الموت في هذا الصراع تكون فيه الأمة التي يمثّلها الحزب، هي البطل الحقيقي، وهي موضوع إحياء الذكرى. والاندماجُ في جماعة مقاومة هو الذي يعطي تضحية الفرد معنًى.

(9) Ibid., chap. 29.

الفصل الرابع عشر

مصير الجثة

وباقٍ هو الليل بعد انطفاء البروق

الشاعر بدر شاكر السيّاب

أولًا: الحرمان من الدفن

كان أكثر المعاني تواترًا في فخر الغالبين من المقاتلين العرب ما قبل الإسلام، أن يُعدّدوا جثث أعدائهم الذين تُركوا على أرض المعارك فرائس للطيور الجوارح والسباع الضارية. ويدلّ هذا الموقف على الأهمية البالغة التي كان العرب يولونها لعملية الدفن، وخشية الحرمان من القبر، رغم أنّ هذه البيئة كانت تفتقر إلى أي أثر معماري، أو أي حرص على تشييد القبور التي لم تكن في الواقع إلا حفنة من تراب. ولم يكن يتميّز قبر من آخر. وكان الاعتقاد أنّ القبر موطن الروح التي يثبّتها، ويجنّبها حياة التِرحال. لذا، ذكر الشعراء أنّهم كانوا أثناء رحلاتهم الليلية، عبر الأماكن الصحراوية المُقفرة، يسمعون صراخ أرواح لم يُدفن أصحابها[1].

وكان الحرص عند العرب القدماء حينذاك، هو أن يُجنّبوا أمواتهم التمثيل بجثثهم المرميّة في الفلوات، من الأعداء أو من الحيوانات

(1) محمد عبد السلام، **الموت في الشعر العربي**، ترجمة مبروك المناعي (بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017)، ص 100-101.

الضواري. وباحترامهم جميع طقوس الدفن المتوجّبة عليهم، إنّما يبتغون تهدئة أرواح أمواتهم في حال الموت الطبيعي، أو الأخذ بالثأر في حال الموت غيلة، والذي يقع على عاتق إخوانهم في الدم، تعبيرًا عن شعور عميق بالتضامن بين أفراد العشيرة جميعًا، أمواتًا وأحياء[2].

وشكّل الحرمان من الدفن عقابًا في الديانات الشرقية القديمة، لمن لا يمتثل للقانون في مدن الدول آنذاك. وعلاوة على ذلك، كان الانتقام خلال الحروب يركّز على نبش أضرحة ملوك الأعداء. وفي مسلّة تعود إلى أمير لجش آي – آناتم 2600ق.م، ثمة نقوش تصوّر انتصاراته على أهل مدينة أوما، حيث تُظهِر القتلى مكدسين على الأرض، وجنود أمير لجش يطأونهم بأقدامهم. وقد نُقشِت رسوم النسور على المسلّة، وهي تطير من ميدان المعركة، حاملة بمناقيرها ومخالبها رؤوسَ القتلى من الأعداء وجماجمهم. ويؤكّد نصّ يصف فيه الأمير حربه وانتقامه، أنّه ذبح جيش أوما، وترك جماجم جنوده في السهول للطيور الكواسر والوحوش لتلتهمها. وتذكر حوليات أشور بانيبال أنّه في حربه ضد العيلاميين خرّب أضرحة ملوكهم، وأخرج عظامهم من المدافن، ونقلها معه إلى أشور انتقامًا وإذلالًا.

وكما في القديم، كذلك لا يزال مصير الجثث يؤدّي دورًا مهمًّا في الاستراتيجيات السياسية والاجتماعية المعاصرة. وعلى سبيل المثال شكّلت المفاوضات بين الجزائر وفرنسا لاسترجاع رفات المقاتلين الجزائريين ذروة الصراع بين ذاكرة المُستعمَر وذاكرة المُستعمِر. وقد انتظرت الحكومات في الجزائر نحو 170 عامًا. وبعد مخاض طويل وشاق من المفاوضات بين الطرفين، استرجعت رفات رموز المقاومة ضد الاستعمار الفرنسي التي كانت في متحف الإنسان الباريسي. وهو متحف للتاريخ الطبيعي يضم أكثر من 11 ألف جمجمة لشعوب استعمرتها فرنسا.

---

(2) المرجع نفسه، ص 105.

قرأ المؤرخون هذه الجدلية بين الذاكرتين، وتشبّث الفرنسيين بهذه الجثث، بأنّهما محاولة لطمس الفترة الاستعمارية التي شهدتها الجزائر على يد الفرنسيين الذين عملوا على إخضاعها، في حين أنّ إلحاح الجزائريين على استعادة جثث أبنائهم، إنما رمت إلى تنشيط الذاكرة النضالية، الدالة على عزيمتهم على الاستقلال، والتحرّر من نير الاستعمار، ومن سرديّته التاريخية المضلِلة والكاذبة.

ثانيًا: إعادة اندماج الموتى في أوطانهم

وحول القيمة الرمزية التي تمثلها عودة جثث المغتربين أو المهاجرين العرب في البلدان الأوروبية والأميركية، يحاول الباحث محمد خالد غزالي التطرّق إلى الدور الذي تؤدّيه صورة الموت في الحقل البصري الرمزي، وتحليل العلامات الدلالية التي تواجه تجربة الحياة لدى المهاجر المسلم أو العربي، في مجتمع غربي هو إيطاليا، يحاول على منوال معظم الدول الغربية المتقدّمة تخليص الحياة من فكرة الموت، في حين أنّ المهاجرين في غالبيتهم يُصرّون على ترحيل رفات أمواتهم من أرض المهجر إلى أرض الأجداد والأسلاف، على أنّه مؤشر مركزي حول سلوك المسلمين إزاء مسارات اندماجهم، أو تباينهم عن مجتمعات الاستقبال هذه. وتعددية المعاني الاجتماعية حيال فكرة الموت، هي انعكاس لطبيعة الانخراط ومستواه الاجتماعي، ولمدى التناقضات بين معايير الدولة المُضيفة، والممارسات التقليدية للجاليات الإسلامية في تدبير الجسد الميت، أو ما يسميه الباحث "اقتصاد نهاية الحياة" الذي لاحظ وجود تباعد بين هؤلاء المهاجرين ومجتمعات الاستقبال، على مستوى تعريف التراتبية القيمية التي تظهر بجلاء في المناسبات المتعلقة بتدبير نهاية الحياة، وما بعد الموت.

وبيّنت أقوال المستجوبين من أفراد الجاليات الضيفة، أنها تعيد إنتاج معيارية مجتمعاتها التي غادرتها، والقائمة عند المسلم "المثالي"

على حُسن الخاتمة، أي الوعي بحتمية الموت كقدرة معيارية ناظمة للحياة، وتعكس نوعًا من الشعور المسبق بالوحدة مع الله الحي الباقي. وحيث المعتقد السائد لدى المسلمين أن الحياة امتحان دنيوي، تُختبر فيه قدرة المسلم على التخلّص من عبء الذنوب، والتمرين المستمر من أجل إتمام الالتزام بالإرادة الإلهية المتجلّية بشرائع الدين، والاستعداد لمواجهة لحظة الموت. "فحضور فكرة الموت هي طريقة من أجل إبراز البُعد الروحي حتى في أكثر الجوانب دنيوية". وتُظهر المقابلات الميدانية التي أجراها الباحث غزالي الاستحضار المكثف لمقولة: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا" التي تلخّص الرؤية الوجودية للمسلم المثالي. ورغم نجاح أفراد الجاليات الإسلامية في الاندماج التام في مجتمعاتهم الجديدة، إلّا أنهم يحسبون الدفن في البلد الأم أمرًا بدهيًّا، وكل إمكانية لأي بديل سواه يثير لديهم الدهشة والحيرة، بل إنّ أشخاصًا كثرًا يجهلون وجود مقابر إسلامية في بلاد الغربة. وإذا ما وُجدت فإنّها في ظنهم غير مناسبة للشعائر الجنائزية المطلوبة. ورغم أن مجلس الإفتاء الأوروبي حثّ المسلمين على عدم ضرورة إرجاع الجثث إلى الوطن الأصيل، إذ لا جدوى من نقل المتوفى، بعد أن تنقطع صلته بالحياة الدنيوية، حيث يصبح منتميًا إلى عالم آخر، ولا يعود مكان دفنه ذا تأثير فيه، فإن إرجاع الجثث من طرف المهاجرين، عبّر عن تجذّر العقلية الشعبية، أكثر من الموقف الديني، حيث إن هذه العقلية الناجمة عن أنساق معنى عميقة وراسخة، ترى في أرض الغربة مجتمعات تعاني من عجز رمزي، وشُحّ روحي، لا يوفّران الراحة النهائية لخاتمة الحياة[3].

(3) محمد خالد غزالي، "أرض الميعاد في 'الحياة الأخرى': الموت وعودة الجثث إلى الوطن في تصور المهاجرين المسلمين في إيطاليا"، مجلة **إنسانيات**، العدد 75-76 (16 كانون الأول/ ديسمبر 2017)، ص 9-30.

والجثّة لا تثير دومًا الحزن والشجن، بل تتحوّل في ظروف معينة إلى رمز ديني أو قومي أو وطني، كما حصل لرفات نابليون بونابرت عندما أُعيدت إلى فرنسا، وتحوّلت المناسبة آنذاك إلى عيد وطني، وكذلك تحوّل جثمان لينين إلى محجّة للروس. وحُجبت جثامين زعماء وقادة قديمًا وحديثًا، عن عيون الناس خشية العبث بها، مثل جثمان هتلر، أو جثمان صدام حسين، أو جثة موسوليني التي أُخفيت فترة من الوقت، وجثة معمر القذافي التي لا يُعرف مكان دفنها، وجثة أسامة بن لادن التي قيل أنّ الأميركيين تخلصوا منها، بأن أغرقوها في المحيط. وفي أحيان أخرى، ترفض جماعات دينية أو سياسية، أن تدفن أحدًا من رعاياها أو من أبنائها أو أتباعها لاتهامه بالمروق أو الخيانة أو الهرطقة أو الإجرام، أو المجون أو الكفر. والتاريخ العربي حافل بأسماء من قُضي عليهم لأسباب شتى. وعلى خلاف النبذ والحرمان من الدفن، فإنّ مواراة أشخاص في مقابر معينة يُعد ضربًا من التكريم للمتوفى لأدائه خدمات جليلة لوطنه في حقل معين، كما هي حال الدفن في البانثيون (فرنسا) حيث يقتصر على دفن المتفوّقين والمكرّمين من أبناء فرنسا.

وإذا كان ثمة دافع لدفن الميت، فإنّ دوافع أخرى تدعو لنبش الرفات. وكانت هذه العملية قديمًا نوعًا من العقاب لما اقترفه الميت من جرائم. وحديثًا تُحتّم الأسباب والموجبات القضائية نبش الجثة لتشريحها، ومعرفة أسباب موتها. وتتشدد معظم الأديان على عدم نبش الجثة مهما كانت الغاية المرجوّة، بيد أنّ الأجهزة القضائية في الدول الحديثة غدت إلى حد بعيد، هي المخوّلة بالمسألة هذه، من دون تغييب موافقة الجهات الدينية على ذلك، وإن شكليًا.

القسم الثاني

الأموات الوسطاء

الفصل الخامس عشر

المخيال الأوليائي

أرفض الموت، وإنْ كانت أساطيري تموت

محمود درويش

أولًا: التأليه الإنساني

رغم أنّ الإسلام حارب تأليه الأشخاص، وأقرّ مفهوم الوحدانية لله وحده، فإنّ المسلمين لم يتخلّوا عن تقديس الأولياء والصالحين، وجعلِهم يتبوأون مرتبة أعلى من سائر البشر. وهذا تأليه رسّخته السنون، جيلًا بعد جيل بحكم التقاليد والأعراف الموروثة، وتداولِ ما عُزي إليهم من مناقب وكرامات وخوارق مزعومة اعتقدوا بحقيقة حدوثها. أضف إلى ذلك أنّ أنظمة علمانية دكتاتورية أحاطت زعماءها وحكامها بهالة، دونها هالة الرسل والقديسين، فصورهم وتماثيلهم العملاقة، تُلقي بظلالها على الباحات ونواصي الشوارع والساحات العامة، وقد حلّت مكان الأيقونات والأنصاب الدينية. أما أضرحتهم بعد موتهم فتحوّلت إلى مزارات شبه مقدسة، ومحجّة لملايين البشر الذين يصطفّون داخلها أو خارجها، ساعات طوالًا من أجل إلقاء نظرة التبجيل والتعظيم عليها. وعُوملت كتبهم وإرشاداتهم السياسية بمثابة الكتب المُنزَلة، التي تُتلى على المنابر، أو في قاعات التدريس، أو في الاجتماعات الحزبية. ومن منا لا يذكر مهابة **الكتاب الأحمر** لماو تسي تونغ، وعظمة **الكتاب الأخضر** لمعمر القذافي،

والذخائر الفكرية لمؤلفات ماركس وإنغلز، وما استتبعها من ترجمات وتفاسير ونقاشات مستفيضة لم تتوقف، ولم ينضب معينها حتى اليوم.

وظاهرة الصالحين أو الأولياء والتبرّك بهم، تتجاوز كونها مجرد شعيرة، إلى كونها ظاهرة مجتمعية، لا بدّ من التمعّن بأصولها ودورها، في ضوء المناهج الاجتماعية والإناسية القادرة على استكناه البنيات الدينية العميقة التي رست عليها، وأمدّتها بنسغ الوجود وأسباب البقاء، رغم كل ما طرأ من تطور حضاري وفكري على المجتمعات الحديثة.

ويستغرب المستشرق الفرنسي إدموند دوتي الذي عايش أهل المغرب فترة طويلة (1867-1926) معاينًا الظاهرة الأوليائية وتجلّياتها المتعدّدة، كيف أنّ البربر اعتنقوا الإسلام، الديانة التوحيدية الكبرى، والمطلقة، والقارة، والباردة جدًّا[1]، في حين أنهم لا يستسيغون مفهوم التوحيد بسهولة، ويشقّ عليهم تبنّي المفاهيم الدينية البالغة التجريد. ويعيد دوتي العلّة في ذلك إلى أن احتلال مسألة الشفاعة مكانة أساسية في حياتهم خلقت صراعًا لا هوادة فيه، بين من كان منهم ينأى بنفسه عن الشِرك، ويدعو إلى عودة الإسلام إلى صفائه الأولي، وأولئك الذين يحرصون على تكريس الطقوس التأليهية للأشخاص الممثَلين بالصالحين والأولياء الذين يلتمسون منهم المعونة والمدد.

ومن المفارقات التي نجمت من هذا التأرجح بين التوحيد الإلهي والتأليه الإنساني، أنّ سيدي العربي الدرقاوي مؤسس الطريقة الدرقاوية في المغرب، كانت تستغرقه وحدانية الله استغراقًا تامًّا. وكان يوصي مريديه بألا يتلفّظوا بالمقطع الثاني من الشهادة (محمد رسول الله) إلا سرًّا. وهو عينه الذي أضيف اسمه إلى القائمة الطويلة لهؤلاء الصالحين، وحظي بما حظوا به من توقير وتبجيل. ويُصرّ إدموند دوتي على أنّ هذا التأليه الإنساني متجذّر في

(1) إدموند دوتي، **الصلحاء**، ترجمة محمد ناجي بن عمر (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014)، ص 16.

العقلية الشعبية عند البربر الذين يرون إلى المظهر الوحيد لتجلّي الدين، أنه يقوم على واجب زيارة الصالحين والتماس القوة والمدّد منهم[2].

ويرجح دوتي أنّ زيارة الأولياء ازدهرت في القرن السادس عشر، في طريقة لافتة، وكان الباعث عليها رد الفعل على انتصارات المسيحيين الأوروبيين في إسبانيا وشمال أفريقيا. وأخذت هذه الطفرة الدينية أبعادًا ثلاثة، شكّلت مع الوقت تطورًا مهمًّا في سياق التاريخ المغربي، هي: البُعد السياسي الجديد، والنشاط الديني الحيوي، ونهضة الأدب العربي الإسلامي وانتشاره.

وقد لاحظ المستشرق المجري الشهير غولدتسيهر أنّ الإيمان الساذج يرى إلى الله بعيدًا من البشر، وأنّ هؤلاء الأولياء المحليين هم أدنى إلى نفوس الناس وقلوبهم. لهذا، هم موضع التكريم في عباداتهم، كما أنّهم مبعث خوفهم، ومعقد آمالهم، ومحل تبجيلهم وورعهم. وأضرحة هؤلاء الأولياء المقدسة ارتبطت، بما يُظهره العامة من تقديس وثني غليظ لبعض الآثار والمخلّفات، بل إنّ هؤلاء يخصّون هذه الأضرحة ذاتها بممارسة لا تقلّ عن العبادة المحض.

ويختلف تقديس الأولياء هذا من حيث شكله وطبيعته، تبعًا للظروف الجغرافية والبيئية التي تتمتّع بها الأمم الإسلامية، وهي صفات يزيد في تباينها الأحوال السابقة القديمة التي كانت عليها هذه الأمم والشعوب قبل اعتناق الديانة الإسلامية، إذْ إنّه عُثر في الغالب على مظاهر تقديس موروثة من بقايا الديانات التي هيمن عليها الإسلام. وهذه البقايا تتفاوت في مدى وضوحها وقوة تأثيرها[3].

---

(2) المرجع نفسه، ص 21.

(3) إيجناس جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 261.

ثانيًا: الأولياء الوسطاء

إنّ الحاجة النفسية الملائمة لنمو تقديس الأولياء في الإسلام وازدهارها هي الحاجة إلى ردم الهوة التي تفصل بين المؤمن البسيط في رغباته اليومية المُلحّة، والألوهية المحلّقة، البعيدة المنال، والتي لا يمكن بلوغها إلا من طريق القوى التي يمكن أن تكون وسيطًا بينه وبين خالقه، والتي يثق فيها، ويقترب من فيضها، بدلًا من الألوهية التي تتبوأ الأعالي اللامتناهية، والصور الموغلة في التجريد عن إله غير مرئي، وغير حاضر في المكان والزمان. وهذا الوسيط المحلي هو موضع الثقة، ومحطّ الآمال، فإليه تُقدّم الذبائح، وفي سبيل مرضاته تُنذر النذور، وبفضله تزدهر الحقول، وتينع الأثمار، وتتكاثر قطعان الماشية، ويُبلّ العليل من علّته، وتقرّ عين العقيم بكثرة الزراري. وهو الحارس الكفيل بإيصال الحق إلى صاحبه، حتى ليخشى الواحد أن يحنث بيمين حلف فيها باسم الولي، أو أن ينكث بعهد قطعه في مقامه، أو على ضريحه. فالولي يقيم بين أتباعه، ويسهر على استرجاع حقوقهم، والانتقام من خصومهم[4].

وحال الصالحون في المغرب العربي كما هي حال الأولياء في المشرق العربي، منهم محليّون يُوقرون في قراهم وبلداتهم، وأحيانًا يتسع نفوذهم إلى مناطق أخرى. وهم يكتسبون هذه الحظوة الدينية كونهم يتحدرون من ذرية الرسول محمد، لذا فإنّ مهابتهم وبركتهم ترتسمان، وهم أحياء يرزقون، أو عقب وفاتهم. ولبعضهم تأثير في قرارات الحكّام وأولياء الأمور. ويذكر دوتي أنّ بعض أهالي شمال أفريقيا كانوا يضعون علماءهم في مرتبة فوق مرتبة السلطان نفسه[5].

وفي مقارنة مهابة رجل السلطة بمهابة رجل الدين، نصح دوتي

(4) المرجع نفسه، ص 261-262.

(5) دوتي، ص 40.

السلطات الفرنسية التي كانت تستعمر البلاد حينذاك بأن تعتمد على الكاريزما الدينية التي يمثّلها الولي حيًّا أو ميتًا، لأنها في رأيه تمثّل سلطة جماعية ثابتة، لا تهزّها الأحداث وتقلّبات الأزمنة، بسبب قيامها على معتقدات مشتركة، في حين أنّ السلطة السياسية للقائد أو الحاكم هي سلطة فردية، موقتة، وترتكز على ممارسة القوة والعنف[6].

بيد أنّ كلمة صالحون تعدّت المتعارف عليه، منذ قرون، لتنضوي تحت لوائها فئات واسعة جدًّا من الناس، بدءًا من الأولياء وأصحاب الإشراقات العلوية، والورعين والمتعبّدين المعتزلين، إلى الصرعى والحمقى والمجاذيب والبلهاء. وتجاوزت المزاراتُ والمراقد أمكنةَ الممارسات التقوية إلى بقايا الأضرحة، وجذوع الأشجار المعمَّرة، وأكوام الحجارة، وأعشاش الطيور، وجحور الحيوانات وحظائرها.

وبينما يفضّل مسلمو أقطار المشرق استعمال كلمة ولي، أي القريب من الله، فإنّ المغاربة يستخدمون ألقابًا تشريفية متعدّدة مثل: شريف، سيدي أو سي (ترخيم سيدي) وبويا ولالا (الاسم البربري لتشريف المرأة الزاهدة).

ثالثًا: الأولياء حُماة الدّيار

درج عند المغاربة، على طريقة القديسين المسيحيين، أن يكون لكل بلدة أو مدينة ولي يرعى شؤونها، ويحمي أهلها وزوارها من أي مكروه. ويمتد تأثير الولي أو الصالح إلى العناية بأصحاب المهن والأعمال، فيحفظها من البوار والخسران، ومن أشهرهم سيدي عبد الرحمن في مدينة الجزائر، وسيدي بومدين في تلمسان، وسيدي الهواري في وهران، وسواهم من الأشراف المنتسبين إلى سلالة أهل بيت النبوة المحمدية.

---

(6) حسن رشيق، **القريب والبعيد: قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب**، تعريب حسن الطالب (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، 2018)، ص 116-117.

والولي في الذهنية الشعبية يختصّه الله بالكرامات والقوى التبرّكية "المانا" (الامتياز الإلهي الخارق للطبيعة) والتي لا تنقطع بموته، وتبقى ملازمة له، وتسري في أنحاء قبره وجثمانه، وصولًا إلى القماش الملفوف حول ضريحه، أو تحت قبته، أو ما يحيط به من جدران وحوائج ولوازم. وتمتدّ إلى حرمة الضريح، وما جاوره، لتشمل ينابيع المياه، والآبار والأشجار المحيطة به، والتراب الذي يغشى جواره.

وفي مقدور الولي بما منحه الله من قوى ما فوق طبيعية، أن يشكّل بدنه على الصورة التي يشاء. فيمثُل أمام مريديه بأشكال مختلفة تتراوح بين حيوان وآخر، أو يُلمَس تأثيره دون حضوره، مثل خوافي الجنّ، وفق العقيدة الشعبية الرائجة. وغالبًا ما تكون هذه الحيوانات المفترسة أو الأليفة في خدمة وليّها، تمتثل لأمره، وتعاونه في إنجاز عمله.

وتُروى عن مولاي علي مبارك، صاحب الطريقة القادرية وراعي بلدة القليعة في الجزائر، أنّ الثيران كانت تحلّ مكانه في فلاحة الأرض، وقت يحين موعد صلاته، وترمي الطيورُ البذارَ من مناقيرها[7].

وهذه التمظهرات الحيوانية للأولياء والصالحين تدلّ على انتسابهم بصورة ما، إلى العوالم الطوطمية في أذهان الأتباع والمخلصين لهم. والكثير من أولياء المسلمين يتمتّعون مثل القديسين المسيحيين بعلاقة تعاطفية مع عالم الحيوان، كحالة من حالات التكامل مع الطبيعة المخلوقة. وفي المنظور الأخروي، فإنّ الحيوانات الأليفة تشتكي يوم الحساب من الناس الذين أساؤوا التصرّف معها، أو عاملوها بقسوة[8].

فالوليّ الحقيقي هو من يعيش بسلام مع سائر خلق الله من حيوانات وطيور. ويذكر أتباع جلال الدين الرومي، مؤسس فرقة الدراويش

---

(7) Émile Dermenghem, *Le culte de saints dans l'Islam maghrébin* (Paris: Gallimard, 1954), p. 98.

(8) Ibid., p. 99.

المولوية، أنّه كان يعظ الكلاب. كذلك هي حال القديس فرانسوا الأسيزي المتعاطف مع الطيور، والقديس أنطوان دوبادو مع الأسماك. أما سيدي السنوسي في تلمسان، فكان يتحاشى سحق الحشرات بقدميه.

وبلغت الثقة بقداسة الولي درجة لامعقولة من التهافت المنطقي والواقعي، حتى غدت عصمته المزعومة أمرًا يعجز المرء العادي عن تسويغه، إذ يذكر إدموند دوتي أنّ ثمّة صالحين مغاربة كانوا يُدمنون الكحول المحرّم في الشريعة الإسلامية، والغريب أنّ مواليهم لم يستغربوا هذا العمل، وكانوا إذا ما سُئل أحدهم عن هذا التصرّف الشائن، أجاب بكل ثقة أنّ عصمة الولي اللدنية تحوّل الخمرة في حَنجرته إلى حليب. وهذا دأب كل مغربي يوالي أحد الصالحين ممن يعاقر الخمر أو يدخّن حشيشة الكيف. وينوّه دوتي بأنّ الصالحين باتوا في ما بعد أكثر اعتدالًا واحتشامًا[9]، وأنّ المكانة التي تمتّع بها الولي، والقداسة التي أُحيط بها في حياته وموته، جعلتا من بعض المشعوذين ومُدّعي الصلاح والفضيلة، يتلبّسون هذا الدور، ويزعمون أنّهم أولياء الله الصالحون، حيث مارسوا طرائق سحرية لإظهار ما يُشبه الكرامات والخوارق، وبذلك ازدهرت العادات والأعراف والتقاليد اللاعقلانية.

وتُشكّل أضرحة الأولياء سمة اعتقادية تهيمن على السلوك الديني الشعبي في الكثير من المجتمعات التقليدية، ومركز جذب للسكان، لما تحمل من قدرات إبرائية علاجية لأمراض جسدية أو نفسية أو جنسية. وتُفصح سلوكات الاستعاذة بالأولياء في الدرجة الأولى، عن الشعور بالعجز لدى هؤلاء الناس الذين يلوذون بالمزارات والمقامات الدينية، لتخليصهم من أوضاعهم الميؤوس منها، وتحريرهم من أوجاعهم. وتقدّم لهم بديلًا سيكولوجيًّا ضروريًّا للحيلولة بين المرء واليأس من معالجة حالته الاجتماعية المتردّية، أو حالته المرضية المستعصية، في ظل اختلال

(9) Ibid., pp. 100-101.

العلاقة بين المجتمع الأهلي والسلطة السياسية التي لم تعُد موضع ثقة الناس فيها. إنّ مأساة الخلاص تكمن في خيال المؤمنين من العامة الذين يعتقدون بقدرات هؤلاء الأولياء الموهومة فترتهن الذات بفكرة المخلّص خارجها، بدل أن تبني خلاصها من داخلها. وما لا يستطيع الإنسان بلوغه في الواقع، فإنّه يتخيّله، أو يأمل بوقوعه[10].

(10) شحاتة صيام، **الطهر والكرامات: قداسة الأولياء** (القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 238.

الفصل السادس عشر

أصول إحيائية

أرى العيش كنزًا ناقصًا كل ليلة * وما تنقص الأيام والدهر ينفد

الشاعر طرفة بن العبد

أولًا: استعادة الرّموز الإحيائية

هذه الاعتقادات الشعبية ذات الأصل الإحيائي التي تترسّب في الطقوس التي تُمَارَس في فضاء المقامات والزوايا والمراقد، إنّما هي عناصر مقتبسة من ديانات الخصب لدى تلك الشعوب الزراعية، قبل أن تنصهر في بوتقة التراث الإسلامي العربي إثر عملية التوسّع، وأسلمة مناطق من آسيا الوسطى والهند وإندونيسيا وأفريقيا، وقد صبغت هذه العبادات الوثنية إسلامَ الشعوب التي اعتنقت هذا الدين الجديد، من دون أن تحلّ محلّه. ومن الضروري أن نفرّق بين العقائد الإحيائية، ورموزها التي يُعاد توظيفها، إذ إنّ كل دين حي يحتفظ، وفق ما يقول المستشرق هاملتون جب، ببعض الطقوس والرموز الإحيائية السابقة بعد ضموره. وقد احترست العقول الدينية الكبرى من أن تهدم، خلال النمو الديني، الرموزَ التي يُعاد إحياؤها في مركّب تخييلي جديد، تنبثق منه رؤية حدسية، تسبغ على هذه الرموز تأويلًا جديدًا يغيّر دلالتها الروحية والعقلية، ويبدّلها تبديلًا تامًّا فيسمو بها إلى ما فوق تراثها الإحيائي[1].

(1) هاميلتون جيب، **بنية الفكر الديني في الإسلام**، تصدير وتعريب عادل العوّا (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959)، ص 72-73.

وينقل المستشرق جِب عن توماس أرنولد: أنّ الهند الإسلامية ملأى بهذه الرواسب الناشئة عن العبادات المحلية، على الرغم من الجهود المتواصلة التي يبذلها علماء السُنّة لانتزاعها من تفكيرهم وعاداتهم من دون جدوى، حيث إنّ كثرًا منهم ما زالوا يؤمّون المعابد المكرّسة للمعبودات السابقة، بعد أن يبدّلوا اسم الإله أو القديس باسم آخر، للتمويه على الصفة الحقيقية للعبادة أو العقيدة الهندية. ففي الهند الغربية مثلًا، يقصد المسلمون من أبناء الطبقات الكادحة، كالبنّائين والباعة والجزّارين والبساتنة وأمثالهم، زيارة الآلهة الهندية علانية، ويقدّمون لها النذور. ولا يرتادون المساجد إلا لمامًا، ولا يمارسون من الطقوس الإسلامية إلا ختان أولادهم. ومعظم هؤلاء يؤمنون بالربّة ساتفال (Satval) التي تحدّد مصير الطفل في الليلة السادسة من مولده، وهم يقدّسون الربّة مارياي، أي الأم - الموت. كما يبجّلون الإلهة ماهاسوبا، التي تحرس الحقول، وينذر لها المزارعون دجاجًا أو ماعزًا وقت الحصاد، أو مطلع موسم الحراثة. ويعبد المسلمون الهنود الربّة سيتالا للشفاء من مرض الجدري. وفي البنغال يشترك المسلمون في احتفال عبادة الشمس، ويريقون على شرفها الشراب، ويذبح الفلاحون قرابين من الحيوانات قبل بذر الأرز. ويبتهلون إلى المعبود بساتيانارين الهندي الذي يطلق عليه المسلمون اسم الشيخ ساتيا، وينظّمون في تعظيمه آيات التبجيل.

والحامل الإحيائي لا يقتصر على المسلمين، بل إنّ النزعة الإحيائية، بما تنطوي عليه من مخاوف لاعقلانية، وقوى متخَيّلة، إنما هي عنصر جوهري من بنية كل دين، وبقاياه الأولية المترسّبة في اللاوعي[2].

عدّ الإناسيون مواسمَ وطقوسًا تُقام على شرف الأولياء، في صورتها الأولية، شكلًا من أشكال التعامل الأسطوري مع الطبيعة، الهادف

---

(2) المرجع نفسه، ص 75-77.

إلى ضمان الخصوبة التي يسعى إليها الفلاحون والمزارعون لازدياد محاصيلهم ونمو قطعانهم. وبعد أن كانت الطبيعة موضوعًا للعبادات الطوطمية، فإنّ الإسلام الطُرقي والأوليائي أحلّ الوليّ مكان الطوطم، وتأصّلت مع الأيام طقوس واحتفالات سنوية أو دورية، تقيمها القبائل في فضاء أضرحة الصالحين، وتتوارثها الأجيال، وتنتهجها كطريقة من طرائق العبادة[3]. ومن أشهر هذه الممارسات في المغرب طقوس "الوعدة" التي أضحت مَعلمًا مميّزًا في حياة القبائل المغاربية، وثمّة مَن يسميها الزردة، أو الطعم (الطعام) أو الركب أو المعروف، أو الموسم، وسوى ذلك من أسماء وألقاب، ويُعرّفها إميل درمنغهام بأنها احتفالية تُقام على شرف ولي من الأولياء، يُنسج حوله أصل نبوي، وذلك لإبعاد الشر من الجماعة، وتحقيق أمانيها، وشفاء مرضاها، وتتخذ من أضرحة الأولياء مكانًا للاحتفاء بهذه المناسبة التي تحيي فيها القبيلةُ تقاليد الأجداد دوريًّا، وفي انتظام دقيق. وتغدو مع الوقت ضربًا من ضروب المحافظة على استمرار الهوية القبلية، وتواصلها عبر الأجيال الجديدة. ورغم التغيّر العميق في البنيات الاقتصادية والمادية والثقافية، وتحسُّن الخدمات الطبية، وانتشار التقنيات، والعمل الصناعي، وذيوع عادات التمدّن وقيم الحداثة، فإنّها لم تقدر على خلخلة هذا الموروث المُترسّخ في النفوس والعقول. وبمراجعة أطروحة بووشمة الهادي الذي عايش قبيلة أولاد نهار في تلمسان الأمازيغية الجزائرية نحو ثلاثة أعوام أو مواسم، نكتشف أبعاد هذه الظاهرة التي تشكّلت حول ضريح أو زاوية سيدي يحيى بن صفية، كيف أنّها لا تزال متواصلة، منذ خمسة قرون إلى اليوم. وكيف تعمل على تكريس النظام الضبطي الرقابي الموروث، الذي يمتثل له الجميع، ويحدّد سلوكاتهم ويوحّد جهودهم.

(3) بووشمة الهادي، "الوعدة التمثل والممارسة: دراسة أنثروبولوجية بمنطقة أولاد نهار"، مجلة **إنسانيات**، العدد 39-40 (2008)، ص 83.

ثانيًا: الجذور الدّينية الإخصابية

إنّ الوعدة المرتبطة بزمن اجتماعي، باتت تضبط من خلاله تفاعلات أفراد القبيلة. فهي تتوسّط لحظات الخصوبة، سواء من خلال حرث الأرض، أو من خلال حصاد الزرع. وتؤدي الاستعراضات الفولكلورية التي تقيمها في هذه المناسبة إلى تذكير الأجيال الناشئة بمناقب أجداد القبيلة وخصالهم. وأكبر طقس لافت هو طقس الخيمة الذي يمثل شهادة حيّة على ارتباط الجماعة بالمكان الذي تعيش فيه، والذي يحتضن مقام الولي، الأمر الذي يصبغ هذا الفضاء بصبغة القداسة. والخيام تُنصب عادة حول أضرحة العلماء والمرابطين، وتُقدَّم الأضاحي، وتُقام المآدب، وقد ترافق ذلك ألعاب فروسية، وتتزامن مع مواسم الحصاد أو القطاف. ولهذا الوقت دلالته، حيث تُدشَّن فيه بداية المواسم الفلاحية أو نهايتها؛ وهو ما يرمز إلى جذوره الدينية الإخصابية القديمة. وأوّل من حاول إبطال المواسم هذه في المغرب، هو السلطان سليمان بن محمد الذي تأثر بالدعوة الوهابية، وكاد قرار المنع يُحدث فتنة دينيه داخلية، تراجعت في أعقابه حركة الأسواق الداخلية[4].

إنّ احتفاليات كهذه تستثمر المقدّس لتوظّفه في المديين الاقتصادي والاجتماعي. ويكتسي تقديم النذور إلى الأولياء، أو إطعام الزوار طابع التبادل بين العابد والمعبود. يُقدّم الأول قربانًا للثاني، لاستبعاد الضرر أو السوء، أو لكسب العطف والاسترضاء، ويُعدّ موضوع النذور من أهم الممارسات المتصلة بالأولياء في إطار العقائد الدينية، والسلوك الإنساني منذ القديم.

وكانت مناسبات كثيرة منذ العصور الماضية تتطلب تقديم الحيوانات أو غيرها من الأطعمة كقرابين إلى الآلهة، ولا سيما تلك المعنيّة بازدهار

---

(4) المرجع نفسه، ص 83-101.

قطعان الماشية، ومواسم الزراعة والحصاد. وفي تلك المناسبات، كان الناس يشاطرون آلهتهم مآدب الطعام المميزة بما كان يعزّز الهياكل الاجتماعية، ويشدُّ أزر الجماعة. وفي كل مكان من اليونان أو أثينا، كانت الطوائف المحلية تلتقي لتقديم القرابين إلى معبودها داخل مزاره، أو في محيطه، ولتناول الطعام كضرب من ضروب المؤاكلة مع الإله أو المعبود المقصود، وقد اتخذ هذا الطقس في الديانة المسيحية اسم العشاء السري الذي ضم المسيح وحوارييه[5].

يصف الكاتبان ويلكنز وهيل مشهد غداء على ممر مخصص للقديس أنطونيوس الباتسوسي في جزيرة كريت في أحد أيام آب/ أغسطس 2003. وهذا الممرّ كان قبل ذلك مقرًّا لأتباع الإله هيرميس كرانابوس راعي النبع الذي يحمل اسمه حتى اليوم، ويخلصان إلى استمرار بعض مظاهر تقديس هذا النبع النفيس الذي يوفر ماء للشرب، وتقوم عليه الزراعة، كما يحتوي على خواص علاجية[6].

ثالثًا: تحوّل الآلهة إلى قدّيسين وأولياء

لاحظ مؤرخو مصر القديمة والقبطية تحوّل آلهة المصريين القدماء إلى قديسين في ظل المسيحية، وإلى أولياء، في ظل الإسلام، من دون تغيير أو تبديل في مكان العبادة والتقديس، وأحيانًا من دون تغيير في الطقوس.

يذكر حسين أحمد أمين أنّ مزارات عدّة يرتادها أهل مصر اليوم، كانت في الأصل معابد لعبادة القطط التي تمثّل عند الفراعنة الربة "باست" ويُرمز إليها بامرأة لها رأس قطة. وقد ظلّ المصريون حتى زمن قريب يصطحبون

(5) جون إم. ويلكنز وشون هيل، **الطعام في العالم القديم**، ترجمة إيمان جمال الدين الفرماوي (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017)، ص 117.
(6) المرجع نفسه، ص 118–119.

معهم في كل محمل متوجّه إلى مكة في موسم الحجّ، قططًا كثيرة يتولى رعايتها رجل يُعيّن لهذا الغرض، وتسمّيه العامة "أبو القطط". وثمة أثر لعبادة الأفاعي التي عرفتها مدينة طيبة، تُنسب إليها المعجزات تحت اسم الشيخ هريدي. وهو قبر يتبرّكون به، ويقدمون الأضاحي والذبائح على شرفه[7].

والسيد أحمد بدوي، وهو أشهر أولياء مصر، حلّ محل إله القمر عند الإغريق، وتُقام له احتفالات في مدينة طنطا. وكان أثناء زيارته الإمام الحسين في القاهرة، يقف أو يجلس أو يصلي عند عمود قرب المنبر، ما لبث أن احتل مكانة خاصة في قلوب مريديه. فكانوا إذا ما اختلفوا إلى المسجد، يقتربون من هذا العمود فيلثمونه ويقرأون الفاتحة عنده، ويصلّون إلى جواره. وكانوا يستغيثون به أثناء الملمّات والكوارث التي تحلّ على مصر، وينسبون إليه المعجزات والمكرُمات، والقدرة على فك الأسرى، واستجابة الملهوف والمستغيث والمظلوم.

وعكف العالم الاجتماعي المصري سيد عويس في كتابه الذي حرّره في عام 1965 بعنوان **رسائل إلى الإمام الشافعي**، على مراجعة الرسائل التي كانت تصل إلى مقام الإمام الشافعي في مصر، إمّا من طريق البريد، وإما بوضعها في صناديق النذور، أو في صناديق الشكاوى، أو في مقصورة الضريح، أو بين قضبانه. وأظهرت هذه الرسائل التي دُوّنت عليها أسماء مرسليها، أو ذُيّلت بأسماء رمزية، أو كانت مغفلة من أي اسم، صورةَ الإحساس بالضياع الذي ينتاب نفوس هؤلاء الذين يلوذون بالإمام الشافعي للنجاة مما هم فيه من همّ وعَنت وحاجة. وانطوت الرسائل على طلبات مشروعة تنمّ عن الأمل بتحقيقها على يديه، أو بوساطته. وهي طلبات لا تعدو أن تكون أملًا لكل مواطن يرجو تفريج الهم والغم، وسداد

(7) حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين** (الكويت: دار سعاد الصبّاح، 1992)، ص 109.

الدين، والنجاة من كل سوء، والشفاء من الأمراض والعلل، والتوفيق في الزواج، وإنجاب الأطفال وتكوين الأسرة[8].

وسيد عويس في مقاربته لهذه الأحوال، من خلال منظوره الديني التوحيدي المعقلن، يرى في هذه الظواهر المألوفة في التقاليد الدينية الشعبية، ولا سيما إرسال الرسائل إلى الموتى عمومًا، وإلى الأولياء وذوي الكرامات خصوصًا، أمرًا لا يُقرّه الدين ولا العلم. ويلاحظ، وهو الباحث الذي مارس عمله ونشاطه البحثي في ظل الحقبة الناصرية، أنّ الالتجاء إلى الأولياء وذوي الكرامات للشكوى، أو الطلب إليهم، لا يتفق مع توجّهات نظام يسعى إلى تنفيذ مشاريع الإصلاح الزراعي، ومصادرة أراضي الإقطاع، أو تحديد مساحاتها لمصلحة الفلاحين، ودعم منهج التفكير العلمي، ومواجهة المشكلات بالخبرة والعقلية الإدارية، في حين أنّ الاتجاه الأوليائي يحول، في رأيه، دون تحقيق ما تصبو إليه الدولة الناصرية من تنفيذ سياساتها الإصلاحية المنشودة.

بيد أن الدولة المصرية آنذاك لم تتصدَّ لما كان يشكو منه سيد عويس، إنما بقيت وتيرة إرسال الشكاوى والتظلّمات والالتماسات إلى ضريح الإمام الشافعي، على ما كانت عليه. وإزاء الأمر الواقع هذا، وضعف حيلة الدولة في ردع هؤلاء الناس عن زيارة قبر الشافعي، وقبور الأولياء الآخرين، عمدت إلى إيجاد تسوية غريبة بينها وبينهم، تقوم على إنشاء إدارة من إدارات وزارة الأوقاف، مهمتها إيداع النذور النقدية التي يتبرّع بها الزائرون في صندوق خاص، والإشراف على أنصبة هؤلاء الأولياء من المحصول الزراعي الذي يُنذر لهم موسميًّا أو سنويًا[9].

---

(8) سيد عويس، **رسائل إلى الإمام الشافعي**، ط 2 (القاهرة/ الكويت/ أمستردام: دار الشايع للنشر، 1978)، ص 360-361.

(9) المرجع نفسه، ص 17.

الفصل السابع عشر

المزيّف والأصيل

أيّ معنى للمسافات التي ما بين ميلادي وقبري!

الشاعر أحمد مطر

أولًا: أثواب جديدة على معابد قديمة

يلاحظ المرء في مختلف أصقاع الأرض أنّ ثمة عددًا لا يحصى من القبور المزيفة عمدًا أو توهّمًا، ومعظم هذه القبور نشأ إمّا خضوعًا لقوة الأحلام أو الاعتقاد بصحتها، وإما لحصول ظواهر طبيعية، أو فلكية خارقة، تُرجمت على أنّها آيات دالة على وجود قبر شخص مقدّس، أو أنّ تزييف القبر نجم عن تماثل في الأسماء والأمكنة والصفات، أو لعزو هذه القبور إلى غير أصحابها، أو تحوّل المعابد القديمة البابلية واليونانية والرومانية التي كانت منتشرة بكثافة في منطقتنا، والمكرّسة لأرباب الخصوبة أو الأفلاك كالشمس والقمر، أو النار والمياه، إلى ما يعادلها في الأديان التوحيدية، كما هي مثلًا، مقامات الخضر المتعدّدة الأسماء التي تعود جميعها إلى رب المياه البابلي[1].

إنّ قبورًا في منطقة تعبّد ديني سابق على الإسلام، أو مبنية على أعالي التلال، أو على ضفاف المياه الجارية، أو قرب موقع أثري، يستلزم تدقيقًا

---

(1) عباس شمس الدين، **المراقد المزيفة، معجم موجز للمراقد المزيفة والموضوعة والمنقولة والمجعولة في العراق** (بغداد: دار قناديل للنشر والتوزيع، 2017)، ص 26.

أكثر من سواها، لأنّ الكثير من الأمم دخلت الإسلام، وأسرّت في باطنها الكثير من عباداتها القديمة، ما جعلها تُلبس معابدها القديمة، وقبور زعمائها ثوبًا إسلاميًّا، وفق استعارة الباحث عباس شمس الدين[2].

وتعمل الكشوفات الأركيولوجية الحديثة في الغرب على المقابر الدارسة، وبقايا الدفن، للمطابقة بين صاحب القبر المزعوم واسمه الحقيقي، مستعينة بالمصادر التاريخية، واللغات القديمة، والإناسة الاجتماعية، وتحليل الحمض النووي، والعلوم الطبية، وطقوس الدفن، والمكانة الاجتماعية والمكانة الطبقية للميت، ووضعيته داخل القبر، ومحتوياته من أوانٍ وجرارٍ فخار، ودمى نسائية وحيوانية، وتماثيل، وأسلحة حجر أو نحاس، وأدوات زينة وتبرّج، وهياكل حيوانات أليفة، وسوى ذلك من دلائل وإشارات تساعد على تحديد هوية المتوفى وزمانه.

هذا في حين أن دراسات منهجية كهذه لا تزال بعيدة المنال من أيدي الباحثين في منطقتنا. وجلّ ما استطاعوا إنجازه اليوم دراسات خجول عدة، لا تتجاوز معاينة بعض اللقى والشواخص التي تحدّد بعضًا من هوية المدفون.

ومع تنامي الشعور الديني في الآونة الأخيرة، استُثمر التديّن الشعبي على أيدي أشخاص اكتشفوا منافع المقامات، في استجلاب النذور والأضاحي والهدايا، فأقاموا أضرحة زعموا أنها لصالحين استدرارًا للمال، مستغلّين غفلة العامة، وتفشي الخرافات. ودعموا ادعاءهم بكتب الأنساب المنحولة، والمنامات المبهمة، والكرامات والمعجزات المختلقة، واخترعوا قبورًا ما أنزل الله بها من سلطان. وازدادت القباب، واشتُبه على الناس، ولا سيما أنّ القائمين على الأوقاف والمراجع الدينية أغمضوا عيونهم عما يحصل طمعًا أو محاباة[3].

---

(2) المرجع نفسه، ص 26.

(3) المرجع نفسه، ص 30.

وتناول الشيخ حسين الخشن ظاهرة تزايد المراقد، وشروط بنائها، وضوابطها ومحاذيرها الشرعية، ومبرراتها الدفاعية، وشكّك تحت عنوان "مقامات لم يثبت اعتبارها"، في مقام السيدة خولة في بعلبك (لبنان) ومقام أبي لؤلؤة في كاشان (إيران) ومقام الخواجة ربيع بن خثيم في مشهد (خراسان). ورأى الشيخ الخشن أنّ المقامات حتى المزيفة منها، أو التي لم يثبت بالدليل القاطع، صحتها، لا يمكن ردع الناس عن زيارتها، لأنّها جزء من تأثيرات العقل الجمعي الذي يعمل لدى عامة الشعوب على اصطناع هويات خاصة بها، إذْ يجد الجمع ذاته وخصوصيته فيه، ويُترجم ذلك من خلال ممارسات قد تكون بعيدة كل البعد من تعاليم الدين ومقاصده، التي تُصبغ بصغة دينية، وتُلبَس لبوس الدين، ويحتضنها المتدينون، لتصبح مع الوقت جزءًا من تكوينهم الثقافي والإنساني[4].

ويردّ الشيخ الخشن الصعوبة التي تعتري البحث عن زيف هذه المراقد، إلى سطوة الجماهير، ومخافة العزلة، ومحاذرة ردود الفعل التي تتحكّم في الباحث وتحاصره، وتدفعه إلى مجاراة السائد، أو السكوت في الحد الأدنى[5].

ومن أسباب تزايد وتيرة تشييد المقامات، الاعتماد على معطيات واهية، أو الجهل بالظروف التاريخية أو الدينية. وقد أفضى هذا الاشتباه إلى ضياع الحقيقة، واختلاق العصبيات المذهبية التي تشكّل فتيل الحروب الأهلية والنزاعات المحلية. ومع رسوخ الظاهرة الأوليائية في المجتمع الإسلامي، أُثيرت في الأوساط البحثية مسألة ازدواجية الدين الإسلامي، بين ديانة رسمية وديانة شعبية. وفي كتابها **الإسلام الشعبي**، ميّزت الباحثة التونسية زهية جويرو الدين الشعبي من الدين العالِم، فالإنسان العامي أو

(4) حسين أحمد الخشن، **في بناء المقامات الدينية: المشروعية، الأهداف، الضوابط** (بيروت: المركز الإسلامي الثقافي، 2013)، ص 22.
(5) المرجع نفسه، ص 22-23.

الشعبي المتديّن يكون تديّنه انفعاليًّا وحسيًّا خارجًا عن حدود التعقّل، بينما يظهر تديّن الإنسان الديني العالِم تجريدًا معقلنًا ومؤدلجًا. أمّا على الصعيد السوسيولوجي، فوظيفة الدين في نظر الشعبي نفعية، بينما في نظر العالِم أيديولوجية بيروقراطية.

ثانيًا: ثنائية المحسوس والمجرّد

في ضوء هذه الثنائية، نجد المتديّن الأول يتعامل مع الإله المتصوَّر بملموسية وحسيّة. وهو لذلك قابل لأن يكون متعدّدًا وقادرًا على التدخّل المباشر، أو عبر وسائط من الصالحين والأولياء لتحقيق فائدة مرجوّة، كأن يشفيه من مرض ألمّ به، أو يحقق له أمنية منشودة. وفي عبارة أخرى، فإنّ الإله الذي سيكون عقلًا خالصًا، لن يكون إلهًا حيًّا. لذا، يصبو المتديّن الشعبي إلى صورة خالق على قياس حاجاته ومتطلّباته الآنية، بينما يبدو الله في تصور المتديّن الآخر متعاليًا ومطلقًا، لا يمكن الدنو منه، أو مخاطبته وجهًا لوجه. وترتسم هذه الثنائية وفق نظرية R. Lapointe التي تنقل عنه جويرو، على الشكل التالي:

الدين الشعبي	مقابل	**الدين العالِم**
مضاد للعقلنة	مقابل	**معقلن**
انفعالي	مقابل	**بيروقراطي**
نفعي	مقابل	**أيديولوجي**

في حين أن ماكس فيبر بنى ثنائيته في هذا الموضوع على المضامين الدينية، وعرضها على الوقائع الاجتماعية، فوجد أنّ الطبقات الاجتماعية الفقيرة والخاضعة تعيش الألم والمعاناة، في إطار واقعها الاجتماعي، بطريقة مختلفة عما تعيشه الطبقات المهيمنة المستفيدة من النظام الاقتصادي السائد. بناء على ذلك، يختلف ما ينتظره كل منهما عما ينتظره

الآخر؛ ففي حين تصبو الطبقات الدنيا بممارستها الطقوس الدينية إلى تعويض أخروي، عن بؤسها وألمها وحرمانها في الواقع، تبحث الطبقات العليا، من خلال الممارسة الدينية ما يشرعن امتيازاتها ويثبت تفوقها[6].

بيد أن جويرو ترفض هذا القطع الصارم بين ديانة شعبية وأخرى عالمة، أو تمييز طبقة من أخرى، أو بين مستوى تعليمي راق ومستوى متواضع. فتفريق كهذا تدحضه في رأيها الممارسات الدينية، والدراسات السوسيولوجية الميدانية، ويستدرج في هذه الحال تميّزًا آخر، بين خاصة وعامة، وحضرٍ وبدو، والتمييز في الأطر الثقافية، بين ثقافة مكتوبة وثقافة شفهية، وما يتضمن ذلك من تصدّع المفهوم العقائدي لإسلام واحد متعالٍ ولاتاريخي[7].

يقترح البروفسور شهاب أحمد للتحرّر من هذا الالتباس الثنائي، استبدال النظرة إلى التراث الإسلامي المستندة إلى سياسة الهوية الثابتة التي بلورها التاريخ المعرفي الإسلامي، بنظرة أخرى دينامية مبنية على هرمينوطيقا التحوّل، حيث لا يعود الإسلام مقتصرًا على النظرة الشعبوية، أو النظرة الرسمية الكهنوتية، أو محصورًا بالتصورات السنية أو الشيعية أو الصوفية أو الفلسفية. إن الإسلام كما يراه شهاب أحمد، هو بمنزلة المجال، أو الفضاء الواسع الذي يحوي منطق الاختلاف، ويستوعب كل هذا التنوّع في الآراء الجدلية المتباينة والمتعددة[8].

لذا، فإنّ انحسار عبادة الأولياء في العالم الإسلامي أو العربي الشمال الأفريقي، كما توقّع إرنست غيلنر الذي عاش بين أهل جبال الأطلس، ليس

(6) زهية جويرو، **الإسلام الشعبي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007)، ص 37.

(7) المرجع نفسه، ص 43.

(8) شهاب أحمد، **ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتميًا إلى الإسلام**، ترجمة بدر الدين مصطفى أحمد ومحمد عثمان خليفة (بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2020)، ص 272.

في محله؛ فالأمر غير مرهون بعوامل اقتصادية محدّدة، مثل تطوّر عملية التصنيع أو الاقتلاع من الجذور القروية، أو انتشار الحس الوطني، أو النزوع الإصلاحي التطهّري، أو سوى ذلك من عوامل وأوضاع مستجدة، بفعل دخول الحداثة الوافدة على المجتمعات التقليدية كافة. والتفاؤل المفرط بتلاشي التمظهرات الدينية لدى مختلف الفئات والطبقات، إلى درجة زوال كلمة سيدي من خريطة شمال أفريقيا الدينية، كما زالت كلمة قديس من الخريطة الأوروبية التي باتت صدى لشكلٍ ماضٍ من أشكال الحياة[9]، هو تفاؤل تدحضه عملية استقطاب ديني أوليائي، تُمثّل فيه عقيدة الصالحين في الحقل الديني المغاربي منظومة راسخة، ومنسجمة، ومتمكّنة من أداء وظائفها التعويضية بفاعلية واستمرارية أمدًا طويلًا. أمّا منظومة الأولياء في المشرق، فلا تزال الوقائع السياسية والتحوّلات الاقتصادية ترفدها بمزيد من الحضور والثبات في الحياة اليومية.

ثالثًا: البدائل التعويضية

وفي هذا المقام، ترى جويرو أنّ الاحتفالات أو الطقوس، مثل تقديم النذور والهبات، أو إقامة حلقات الذكر، إنْ تقلّصت إلى حدود ما، أو فقدت بعض الشعائر دلالاتها الرمزية ومرجعيتها الدينية، فإنّها تعود اليوم إلى فضاء الزاوية من باب آخر، لا تفسّره الدوافع الدينية، أو نبذ التحديث وأطره، بل يمليه منحى سيكولوجي يتجاوز الوضع اليومي الرتيب في البيت أو العمل، أو الجامعة، إلى فضاء يشعر فيه الزائر بالتفريج والتصريف والراحة، وتجاوز المخاوف من الموت، وتقلّبات الطبيعة، وضروب القهر الاجتماعي. وربما كان الحرمان من ثمار التحديث هو الذي دفع فئات وجدت نفسها مُقصاة من هياكله، ومهمّشة في إطار العلاقات الجديدة

(9) إرنست غيلنر، **مجتمع مسلم**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005)، ص 254-255.

التي أنشأتها الحداثة، فأعادها إلى الزاوية لتبحث فيها عن بدائل تعويضية تُشعرها بالأمان، وتحقّق لها إشباعًا، ولو وهميًّا، يرتكز على اللامعقول والعجيب، في مواجهة واقع يُشعرها بالغربة والإحباط[10].

فالأمر بالنسبة إلى الباحثة ليس علامة على "عودة المقدس" كما شاع عند الدارسين، بل هو دليل على أنّ التديّن الشعبي ذو قدرة كبيرة على التكيّف مع المستجدّات والمتغيّرات التي تطرأ على الواقع، أو على اكتساب وظائف جديدة تضمن ديمومته، وإنْ اختلفت أشكال استمراره، وتجلّياته، مزوّدًا بوسائل إعلامية متطورة، وثقافة حديثة لمجابهة أشكال التمايز الاجتماعي التي ولّدتها العولمة، والانسداد الاقتصادي، وتوالد الأزمات السياسية[11].

وهذه العودة التي لم تنحسر في الأصل، بل استمرت في وتيرة أخف، تنطبق على المشرق اليوم، كما هي الحال في المغرب الذي أطلق في يوم من الأيام ثورة أخلاقية، وروحانية تصوّفية احتضنت مبادئ الزهد والورع وخشونة العيش.

وأفضت الظاهرة الأوليائية مع الوقت، إلى توطيد ممارسة بعض أدبيات الزيارة إلى مقامات الصالحين ومزارات الأئمة. وكانت للشيعة حصة الأسد في إعداد هذا الجانب الشعائري، والمبالغة في شروط قيامه والوفاء به، وهو ما سنفصّل القول فيه في الفصول اللاحقة.

وإذا كان الشائع عند ابن قيم الجوزية، تلميذ ابن تيمية، أنّ زيارة القبور محرّمة، فالواقع أن أمر التحريم ليس مطلقًا، إلا إذا كانت الغاية هي التبرّك، أو عدم مراعاة آداب الزيارة الشرعية القائمة على سنّة الله ورسوله، واجتناب المحظورات، وكل ما يوحي بضرب من ضروب الشِرك. ولا يتعدى الأمر

---

(10) جويرو، ص 111.

(11) المرجع نفسه، ص 126–128.

الدعاء للميت، والاستغفار له، والترحّم عليه، والحيلولة دون فتنة القبور التي أفضت بغير المسلمين إلى عبادة الأنصاب[12]، ولا سيما أن الموروث الديني الشعبي، سُنّة وشيعة، يزعم أنّ لحوم الأنبياء والأولياء لا تتفسّخ، ولا تتعفّن في الأرض بعد موتهم، ويُنسب إلى الإمام الصادق قوله: "ليس ثمة من نبي أو وصي للنبي، من يبقى في الأرض أكثر من ثلاثة أيام. فروحه وعظامه ولحمه، تُرفع إلى السماء. ومع ذلك فالناس يأتون إلى مواقع أو مواضع آثارهم، وإنّ السلام والتحية يصلان إليهم من بعيد، والأنبياء والأئمة والأوصياء يسمعونها في مراقدهم. بل إنّ الإمام الحسين ينظر ليرى زوّاره الذين يزورون قبره، وإنّه يعرفهم، ويعرف أسماءهم وأسماء آبائهم، ومراتبهم ودرجاتهم ومواضعهم مع الله"[13].

وعدم فساد أجساد القديسين هو موضوع، أو فكرة سائدة في الكنيسة الكاثوليكية، وفي الأسطورة المسيحية في العصر الوسيط، كدلالة على طهارة القديس وعصمته.

وفي عملية المواجهة السنّية-الشيعية، في ما خص تطور شعائر زيارة القبور، يشير عزيز العظمة إلى اعتناء الدولة الأيوبية ثم الدولة المملوكية بتحويل صورة النبي محمد، إلى ما يُشبه صورة الإمام الشيعي أو الولي، وتحويل المسجد النبوي، إلى ما يماثل المقام أو المزار، وإحاطته بهالة البلاطات السلطانية، واستجلاب الخدم من الخصيان الأحباش لخدمته[14].

---

(12) زينب التوجاني، "طقوس زيارة القبور عند المحدثين"، موقع **يوتيوب**، في:
rb.gy/ft0uem

(13) الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، **بصائر الدرجات**، باب 13، القسم 9، ص 445، موقع كتاب **بديا**، في: rb.gy/anirwd

(14) عزيز العظمة، **ابن تيمية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000)، المقدمة، ص 16.

الفصل الثامن عشر

الولاء والبراء

ويهزّون قبور الأولياء علّها ترزقُهم رزًّا وأطفالًا

نزار قباني

أولًا: قوة الطقوس العاشورائية

انطبع الإسلام الشيعي بميسم الأوليائية الذي اقتصر منذ ظهوره، على أئمة أهل البيت النبويّ، وشكّل في الحقب التالية الأساس الصلب لتكوين الهوية المذهبية التي حملت إرثًا ثابتًا وضخمًا من الطقوس والمرويّات والأدعية، وحدّدت سلوكات خاصة، ومقنّنة لطريقة التعامل مع المناسبات الدينية، وحثّ الشيعة على تكرار الزيارات لمراقدهم أينما وُجِدت، وفي أي مناسبة إظهارًا لولائهم المطلق لهم، ولسلالتهم الباقية، والتماسًا لشفاعتهم في الآخرة، وقضاء حوائجهم الدنيوية. ومثّلت زيارات مراقد الأئمة حالة من الإشباع الروحي، أو ما يسميه صلاح الدين العامري معراجًا روحيًّا للزائر في رحاب الإمام. وتميّزت وظائف الزيارة الشيعية إلى العتبات المقدسة بعلاقة قطبية ثنائية، لا تنفصم عُراها بعضها عن بعض، هي: الولاء لأهل البيت والتبرؤ من أعدائهم. وهذه الثنائيات المتقابلة، مثل: أهل الحق وأهل الباطل، والإيمان والكفر، والشيعة والناصبة، وسوى ذلك من مفاهيم ثنائية، تعدم أي إمكانية للحديث عن

فضاء مشترك بين التيارات المتصارعة[1] وزيارة قبر أحد الأئمة لا تخرج في هذه الحالة عن كونها ضربًا من ضروب البيعة المتجددة عبر الزمن لأهل البيت، في وجه مغتصبي حقوقهم في الخلافة. ونلحظ هذا المنحى من خلال نصوص موضوعة بمجملها، للطعن في صحة البيعة التي اغتصبت حق الإمام علي وأبنائه في ولاية إمرة المؤمنين، والتي يردّدها كل زائر عند ضريح أي إمام شيعي. وأجازت المرويات التي ذكرها الشيخ المفيد في كتابه **المزار**، التطوّع بالزيارة نيابة عن الإخوان والوالدين وذوي الأرحام عمومًا، بل أباحت إمكانية الزيارة (الافتراضية) المسماة زيارة "وارث"، توجّه الشخص أينما كان، إلى جهة مدينة كربلاء المقدّسة. والزيارة هذه غير مقيّدة بزمان معين أو مكان محدد. وخصّ ابن قولويه المسألة بباب مستقل من كتابه بعنوان: "من نأت داره وبعُدت شقته كيف يزوره (ع)"، وقد ساهمت نصوص مرويّة كهذه ومحفوظة في الصدور، في ترسيخ الشعائر الحسينية، على مرّ التاريخ الشيعي، وفي بناء الذاكرة الجماعية وحفظها[2]. وتمثّل المنظومة العقدية الشيعية، في جانبها الشعائري الطقوسي التي تأسست على زيارة المراقد حالة من الانسجام والتناغم بين المستوى الشعبي والمستوى العلمائي، على عكس المنظومة السنّية التي تمايز بين الممارستين، من دون أن يعني ذلك عدم التداخل أو التقاطع بين الشعبي والعلمائي[3].

هذا في حين يرى باحثون آخرون - مهتدي الأبيض - أنّ هذين التوازن والانسجام بين التديّن الشعبي والتديّن النخبوي عند الشيعة عائدان إلى قوة الطقوس الشيعية، ولا سيما الطقوس العاشورائية التي طغت اجتماعيًّا على قوة الفتاوى الدينية، ومركزية رجال الدين، وأجبرت التديّن

(1) صلاح الدين العامري، **صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري: زيارة المراقد أنموذجًا** (بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016)، ص 464.

(2) المرجع نفسه، ص 197.

(3) المرجع نفسه، ص 564.

الرسمي العلمائي على اتباع منهج السكوت. وتجنّبَ أغلب علماء الدين إصدار الفتاوى التي تحرّم الشعائر، مهما اشتطت وغالت في تطبيقها. واقتصروا على التوجيه والإرشاد لتنزيهها من العيوب، وما يعتورها من سلوكات غريبة وعنفية مثل إدماء الجسد (التطبير) ولكن من دون نجاح ملموس[4]، بل إن رجال الدين أنفسهم، في أزمنة وظروف سياسية مأزومة، أعادوا توظيف الرموز والشعائر الدينية الشيعية، من ضمن استراتيجية التعبئة العقائدية. وشكّل الرمزَ الأساسي استشهادُ الإمام الحسين، وعليه بُنيت الذاكرة الشيعية الجماعية التي تجاوزت الحدث التاريخي الذي أدى إلى استشهاده، وتحوّل إلى رمز ديني مقدس، هو على الضد من الرمز الاجتماعي الذي يتغيّر مع تبدّل الظروف والأحوال، في حين أن الرمز الديني مثبت برابطة ذات طبيعة ميثاقية، لا تتزحزح عن مدلولها الأولي، على الرغم من التحوّلات التي تطرأ عليها، بل إن الرمز هذا يغتني بمزيد من الوظائف والدلالات، ومضاعفة تعظيمه، ومواصلة دوره وتأثيره، ومساهمته في المحافظة على الروح الجماعية من خلال التشارك والتضامن حول أي قضية تُعنى بها الجماعة، إنْ كانت قضية داخلية أو خارجية[5]. وبموجبه تحوّل الإمام إلى رأس مال رمزي، يغذّي الموالين له بالروح الوحدوية ومناعة الجماعة، وصيانة موروثاتها. وقد أعلت الأدبيات الشيعية شرعية الأئمة زمنيًّا وروحيًّا، بأن وصفتهم بأنّهم سفينة النجاة، أي السفينة النموذج (Archetype) التي صنعها نوح لإنقاذ البشرية من الطوفان[6].

بالغ المسلمون الشيعة بتعظيم مقامات أئمتهم، وتواصلَ التوظيف السياسي لطقوس العزاء، وتوسّع مع الفاطميين الذين حكموا مصر والمغرب. وقد وصف الرحالة ابن جبير (540هـ/ 1145م) أثناء رحلته إلى

(4) مهتدي الأبيض، **اجتماعية التدين الشعبي: دراسة تأويلية للطقوس العاشورائية** (بيروت: دار الرافدين، 2017)، ص 132.

(5) العامري، ص 568.

(6) المرجع نفسه، ص 484.

مصر زمن الفاطميين "مشهد" رأس الحسين بن علي، بأنّه كان موضوعًا في تابوت من فضة، ومدفونًا تحت الأرض، وقد بُني عليه بنيان حفيل (حسن المظهر) يقصر الوصف عنه، ولا يحيط الإدراك به، مجلّل بأنواع الديباج... وعُلّقت عليه قناديل من فضة، وفيه من أنواع الرخام المجزّع (العقيق المقطّع) الغريب الصنعة، البديع الترصيع، ما لا يتخيّله المتخيّلون.

ويصف مشاهدته "لاستلام الناس القبر المبارك، وإحداقهم به، وانكبابهم عليه، وتمسّحهم بالكسوة التي عليه، وطوافهم حوله مزدحمين داعين، باكين، متوسّلين إلى الله سبحانه وتعالى برَكة التربة المقدسة، ومتضرّعين بما يُذيب الأكباد ويصدع الجماد"[7].

ويذكر ابن جبير مراقد لعشرات من أبناء الحسين والحسن، ومن العلويين والعلويات، التي لا يمكن الوثوق في حقيقتها، ولعلها من ضمن المراقد الموهومة أو المزيّفة، ولا سيما أنه يُقرّ بعدم معاينته لها، بل سمع بها بتواتر الأخبار عنها.

واستؤنف التوظيف السياسي لطقوس العزاء الحسيني، وزيارة المراقد في العراق، مع تمدّد نفوذ الصفويين والقاجاريين إلى بعض مناطقه. وحفّز تطوّر هذه الشعائر والمواكب الكربلائية، وما حملته معها من ازدهار الأسواق التجارية، والأعمال المتعلّقة بالنقل والدفن والتموين في مدن العتبات المقدسة، إلى انفتاح القبائل العراقية التي تقطن البوادي، على عملية تشييعها بنسبة كبيرة.

ثانيًا: تداعي سلطة شيوخ القبائل العراقية

لاحظت باتريشيا كرون أنّ الدين عند البدو يتجلى لديهم دينًا "واقعيًّا"، وأنّ بدو الجزيرة العربية لم يكونوا يشاركون في حج المسلمين إلى

(7) محمد بن أحمد بن جبير الكناني، **رحلة ابن جبير**، طبعة مصورة، ص 37.

مكة. وكانوا يحتقرون القبور المقدسة عند أهل الريف، ويستهجنون عبادة الأولياء، وهذا الموقف يشمل القبائل العراقية الرُحّل التي لا تعلّق أهمية دينية على زيارة أضرحة الأئمة في النجف وكربلاء. ولم تنظر إلى شخصية الإمام علي نظرة تقديسية، وجلّ ما كانت ترى فيه مثاليته، وتحلّيه بالمروءة والشجاعة والإباء. بيد أن التطور السياسي والاقتصادي الذي طرأ على المجتمع القبلي، أفضى إلى انحسار سلطة الشيوخ السياسية والمعنوية، وعليه، أعاد بناء هويته الجديدة، وشاطر أهل الريف نظرتهم إلى المقدسات، واستُكملت بتطوّر زيارات أضرحة الأئمة والأولياء. وساعد انهيار النظام القبلي في تفسير المكانة التي حظي بها العباس الذي تُنزله المرويات الشيعية في واقعة كربلاء منزلة الأبطال الأسطوريين. فإزاء تداعي سلطتَي الشيخ القبلي السياسية والمعنوية، كان تعظيم العباس يعبّر عن سعي رجال العشائر إلى الركون إلى شخصية أبوية جديدة، تتحلّى بصفات الفروسية والرجولة وعزّة النفس، والاستحواذ على السلطة والقيادة. ومن هذا المنظور، كانت زيارة رجال العشائر ضريحه تعني الذهاب إلى حيث مكمن القوة والنفوذ. وهكذا كانت الصورة التي نُسِبت إلى بعض الأولياء تعكس وظيفتهم كرعاة وحماة ووسطاء موجودين دائمًا في حياة الناس[8]. وكان القَسَم باسم العباس يُضفي صلاحية على الاتفاقات الشخصية والعقود التجارية. وأصبحت شخصيته موضع إعجاب رجال القبائل، والقسم به أثقل وزنًا وجدوى. وبات العباس، وهو ليس من عِداد الاثني عشر إمامًا معصومًا، قطب الرحى، و"أبو رأس الحار"، لاشتهاره بسرعة انتقامه ممن يحنث بيمينه أو بتعهده.

ويصفه العراقيون بأنّه حاد المزاج، شديد العقاب، ويصيب الكاذب

(8) إسحق نقاش، **شيعة العراق**، ترجمة عبد الإله النعيمي (بيروت/ دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996)، ص 321.

حالًا من دون إبطاء. وينقل علي الوردي عن ليدي درور: "ولو أقسم الشيعي حانثًا بالحسين لما ناله العقاب، فالإمام وديع يصفح، لكنّ العباس عصبي المزاج، يؤمن بالضبط والربط، لذلك لا يجسر أحد على أن يقسم به حانثًا. ولدى قبائل المنطقة الرسوبية – الممتدّة من سامراء على نهر دجلة إلى الخليج العربي – عقائد وتقاليد عديدة تدور حول العباس، كفاتحة العباس، وحِطته ورايته وسيفه وخبزه. وهم إذا أرادوا وصف إنسان بعدم التديّن، قالوا عنه إنّه نسي العباس". وهذا الولع الشديد يردّه الوردي إلى اكتساب هذه الشخصية أمثلة في الشهامة والفروسية والإباء، وإنزال العقوبة الرادعة بمن يستحق[9].

ولم يكن رجال القبائل حتى بعد تشيّعهم ملتزمين ممارساتهم الدينية، بل كانوا نادرًا ما يواظبون على أداء الصلاة اليومية، أو الصوم في رمضان، إلا أنهم يعتبرون زيارة أضرحة الأئمة طقسًا واجبًا. وبالنسبة إلى عرب الأهوار الشيعة، لم يكن الأئمة في نظرهم وسطاء بين الله والمذنبين من أبناء الملّة، بقدر ما كانوا حماة الممتلكات والمحاصيل.

والمراد من زيارة الشيعة أضرحة أئمتهم، وإقامة شعائر التعزية، ولا سيما في شهر محرّم داخل حرم الأضرحة، أو في محيطها، تجديد البيعة لهم، والاعتراف بسلطتهم كقادة للمجتمع الإسلامي بعد النبي محمد، والتوسّط لهم عند الله يوم القيامة. وقد عمل الإيرانيون الشيعة على إعلاء شأن الأئمة إلى مرتبة سماوية فوق الطبيعة، تتجاوز الحدود بين البشري والإلهي.

وعملت التربية الدينية الشيعية على تشجيع زيارة مقامات الأئمة التي يُقدَّس ترابها، وينتج منها آثار شفائية وسحرية أعجوبية. فإنّ لمس أرضية الضريح يؤدي إلى إقامة صلة بدنية مع التراب الذي وطأته أقدام الأولياء.

---

(9) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ج 2 (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971)، ص 242.

فكأن القدرة السماوية للأئمة يمكن أن تتغلغل في أجساد الزوار من خلال ملامسة الضريح نفسه، بل أبوابه، وكل ما يحيط به أو يجاوره[10].

ثالثًا: مضاهاة مكّة والمدينة

تهدف الزيارة أيضًا إلى الحفاظ على ذاكرة الشيعة الجماعية، وهويتهم المتميّزة من سائر المذاهب الإسلامية، ولا سيما السنّة منهم. ومن هنا سعى الأصوليون الشيعة إلى تحويل كربلاء إلى مركز تعبّدي يضاهي مركز مكة والكعبة. وقد جرى تشجيع القيام بزيارة المقامين الأساسيين في النجف وكربلاء، وتطويره على نطاق واسع، بعد قيام دولة إيران الصفوية في عام 1501، وعمل الصفويون على تدعيم هذين الموقعين بعد هجمات الوهّابيين على زوارهما في أوائل القرن التاسع عشر. وقد ساهمت الزيارات المتكرّرة إلى هاتين المدينتين في تدعيم اقتصادهما، فنشأت الأسواق والنشاطات الاستجمامية والخدمات الاجتماعية والدينية، والترتيبات السكنية، وازدهرت عقود الزيجات الموقتة (زواج المتعة). وأسفر هذا الانتعاش عن تحسّن كبير في أحوال التجار، ورجال الدين الذين يعيشون على ريع الزيارات، بل كانت الدولة العراقية في ظل السلطنة العثمانية تستفيد من ذلك، عبر الرسوم المفروضة على الزوار الأجانب. وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى، ثبّت البريطانيون الذين ضموا العراق إلى التاج الإنكليزي، استيفاء رسوم تأشيرات الدخول أو الإقامة المحدودة، وفتحوا أمكنة للحجر الصحي[11].

وتميّز العراقيون الشيعة بتنظيم مواكب دينية لمناسبة العاشر من محرم، تاريخ معركة كربلاء. وأدى سماح العثمانيين بإقامة شعائر عاشوراء إلى

---

(10) فالح عبد الجبار، **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**، ترجمة أمجد حسين (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، ص 334.

(11) نقاش، ص 309-310.

انتشار مواكب العزاء العامة في العراق. بل إن الوالي العثماني على العراق علي رضا باشا (1831-1842) حضر مجلس عزاء واحد أو أكثر. وفي مقاربته لهذا الموضوع، يجعل علي الوردي من هذه الإباحة الممنوحة للشيعة بإقامة المجالس ضربًا من ضروب تهدئتهم في العراق، لكي لا يُدفعوا إلى تأييد السياسات التوسعية لمحمد علي باشا في مصر، إذْ كانت الحكومة العثمانية تخشى من دعاية محمد علي التي يبثّها في أوساط الشيعة آنذاك، من خلال رسائله الموجّهة إلى بغداد والبصرة وكربلاء والنجف، وبعض العشائر العراقية[12]. وسار الولاة من بعد علي رضا باشا على سُنّته، فكانوا يتساهلون في نشر الطقوس الشيعية. وفي مرحلة لاحقة من الحكم العثماني، حدّ مدحت باشا، بتحريض من علماء السنّة، من ممارسة شعائر محرم. لكنّ محاولته أخفقت، وتمكّن الدعاة الشيعة من استمرار إقامة الطقوس هذه، في أوساط العشائر العراقية من دون انقطاع، حتى تأسيس الدولة الحديثة[13].

وعزّز التشبّث بإحياء هذه الطقوس دوريًّا موقف الشيعة العراقيين في جبه تحديات الوهابيين، وشكّلت الوسيلة الأكثر شعبية والأكثر نجاحًا لنشر المذهب الشيعي بين أوساط القبائل والعشائر، وترسيخها في القلوب والنفوس.

وحذّر محمد حسين كاشف الغطاء، أحد أهم المراجع الدينية الشيعية، من تقييد هذه الطقوس، أو حصرها في بيوت، أو في أمكنة خاصة. وأكد أنّ مفعول هذه الطقوس لا يتحقق إلا إذا مورست بحماسة في العلن. وعدّها المرجع الديني أعظم رموز المذهب الشيعي، وأكثرها ضرورة لبقائه، وحذّر من أن تغييرها سيفضي حتمًا إلى اختفاء الإسلام الشيعي كله[14].

---

(12) الوردي، ص 111.

(13) نقاش، ص 261-262.

(14) المرجع نفسه، ص 280.

رابعًا: الشعائر أداة سياسية

إن الإلحاح هذا على ممارسة الشعائر وفاعليتها قد جاء في أعقاب تأسيس الدولة الحديثة في العراق، وخشية المراجع الدينية الشيعية، في سياق التنافس الشديد، من ضعف يعتري الشعائر التي تُستخدم عادة أداة سياسية معارضة في وجه حكام العراق السُنّة، وفي وجه المذهب الوهابي. وكان في وسع العلماء الشيعة تحويل المواكب الحسينية عن مسارها الديني إلى احتجاجات ضد الحكومة السنية، بهدف تسليط الضوء على ما يصفونه بأنه تظلّمات. وقد انطوت الاحتفالات والزيارات والمواكب العاشورائية على قدرات تحويلية، إذ لوحظ أنّه كلما تقلّصت ممارسة السياسة المؤسساتية، وضعُفت شوكتها، ازدادت التعبئة الجماهيرية. يقول فالح عبد الجبار: "كلما كانت الهويات الاجتماعية الحديثة أضعف، كانت الهويات الطائفية أقوى، والشعائر أكثر تشدّدًا"[15].

ويشير إسحق نقاش إلى أنّ العلماء الشيعة المجتهدين سعوا في مناسبات مختلفة إلى استغلال زيارة المراقد أو الاحتفال العاشورائي لتعبئة الأهالي في العمل السياسي. بيدَ أنّ الحكومة العراقية أثبتت في الأعوام اللاحقة للحرب العالمية الأولى، قدرتها على ترويض غالبية الشيوخ الكبار، وإضعاف دورهم في استثمار فاعلية هذه الطقوس كأداة ناجعة كانت تُرفع في وجهها[16].

وفي أطروحته "العمامة والأفندي"، يصف عبد الجبار شعائر محرّم التي كانت تُقام سنويًّا لمناسبة استشهاد الإمام الحسين، بأنّها خطاب ثقافي تندمج فيه شتى الرموز البصرية، والأصوات، والحكايات، والعروض، والروائح، والأطعمة. وتقوم عناصر الطقس هذه ببناء صرح روحي، وعالم

(15) المرجع نفسه، ص 281.

(16) المرجع نفسه، ص 327.

رمزي يعزّز معتقدات الشيعة المتأصلة في نفوسهم. ويعكف الباحث ميدانيًّا على تحليل شعيرة عاشوراء في بلدة طويريج العراقية، من خلال فحص عناصر عدة تتضمنها هذه الشعيرة منها: العنصر البصري (الرايات السود) وتوزيع الماء، تذكيرًا بعطش الحسين وأهل بيته، ووقع صوت الرادود الحسيني لاستدرار الدمع، وتقديم التشابيه (مسرحية آلام) وشق الرأس (التطبير) والمناحات (النواعي باللهجة العراقية) كعملية تطهيرية (كاسيرزس) وزيارة الضريح. ولكل عنصر من هذه العناصر وظيفة رمزية في سياق تنفيذها. ومن خلال هذه الرحلة الانفعالية، كما ينعتها عبد الجبار، تحصل عملية تحويلية، تُعيد تأكيد تضامن أفراد الطائفة لتشكل جسمًا واحدًا، وروحًا جماعية تتخطى حدود الانقسامات الاجتماعية، وتمايز المراتب والمواقع والأعمار، والجنس، وروابط القربى، ليوحّدها الألم والمُصاب. بذلك يُعاد إحياء قضية كربلاء، الماثلة في الأذهان دائمًا، حيث تبني المنظومة الطقسية رباطًا إنسانيًّا بين الماضي والحاضر، ودمج التاريخ بواقع الـ (هنا) و(الآن) فيتمّ عبور الحدّ الفاصل، وتجاوزه، ليقف الحاضرون وجهًا لوجه مع الشخصيات المقدسة[17]. بيد أنّ الوقائع تشير إلى أنّ المواكب الكربلائية كانت تتشكل منذ العهد العثماني الأخير، وفق الانتماءات المهنية والطبقية، وتسعى بذلك إلى صيانة مركزها وسلطتها داخل المجتمع. كما لوحظت هذه التشكيلات الطبقية والمهنية في جنوب لبنان، وفي مناطق مختلفة من الهند. بل إنّ مجالس التعزية التي تُقام في قاعات الحوزات الدينية، أو في حرم أضرحة أهل البيت، تعكس من خلال طبيعة القراءات واللغة التي يستخدمها قائد الموعظة (الروزخون المعروف بالعراق بالمؤمن) التركيب الإثني لجمهور الحاضرين، وأصولهم الجغرافية، وخصائصهم الطبقية. هكذا كانت جماعات الزوار من نائين وأذربيجان والهند تقيم تعازيها الخاصة، بحسب العادات المتّبعة

(17) عبد الجبار، ص 326.

في أوطانها، معبّرة عن درجات متفاوتة من التعلّق الديني. وكان بعض قراء التعزية يُدفع لهم بدل مادي أكثر من سواهم، من خلال معايير معتمدة، من بين ذلك إتقانهم الخطابة باللغة العربية، والقدرة على إثارة الإحساس بالحُرقة وتهييج القلوب، واستدرار البكاء[18].

خامسًا: الطقوس الدموية

ومن المُحدَثات التي دخلت إلى المواكب الكربلائية ممارسة التسوّط (الضرب بالسوط) منذ القرن التاسع عشر. ويقوم هذا العمل على استخدام السلاسل (الزنجيل) وكذلك لطم الصدور بقوة. كذلك دخل التطبير (شق الرؤوس بالسكاكين والسيوف). واقتصر في البداية على زوار العراق من الشيعة الأتراك (التركمان) والفرس من أذربيجان وتبريز. ولم يكن العرب يشاركون فيه، ويصف المؤرخ لايل، كما ينقل عنه النقاش، التحضيرات لهذا الطقس بالتفصيل، حيث يشتري المشاركون قماشًا من الكتان أو القطن الأبيض، ويخيطون منه مآزر طويلة تمتد إلى القدمين. بعد ذلك، يمضون الليل كله في المقاهي بالتهام التمور وارتشاف الشاي، وفي الصباح، وقد ارتفعت حرارة دمائهم، يتجمّعون في انتظار بدء الطقس الدموي، مكتسين ثيابهم البيضَ التي ترمز إلى الأكفان، وبعد أنْ يحلقوا رؤوسهم، يستلّ كل واحد منهم سيفًا ويتوجهون إلى مرقد الإمام الحسين. وفي لحظة الذروة يستجيبون لإشارة قائدهم: ويباشرون ضرب رؤوسهم بحدّ السيوف. ثم يغادرون ليسيروا في موكب يخترق شوارع مدينة كربلاء، ومن يقضي منهم إثر نزيف، يُحتسب من عِداد الشهداء، وتسعى نساء من اللاتي يشاهدن مرورهم للحصول على مِزعة من رداء أحدهم ملطّخة بالدم، باعتبارها حِرزًا فيه نوع من البركة. ولم يتمكن أي من المسؤولين العراقيين آنذاك من ردع هؤلاء عن القيام بهذا الطقس الدموي إلا في عام 1899 بعد وفاة

---

(18) نقاش، ص 264–265.

زعيم المتسوّطين محمد علي تبريزي في كربلاء[19]. وعدّ علي الوردي عملية التسوّط بأنّها لحظة إثبات للرجولة، حيث كان إيقاع جلد الذات، أو ضرب الرؤوس تتسارع وتيرته مع هياج المحتشدين، وعويل النساء. وكان المتسوّطون عندما يصلون إلى مقربة من النساء والفتيات الواقفات على شرفات البيوت المطلّة على المشهد، يتباهون بعرض الآثار الموجعة التي وسمت أجسادهم[20]. وعَدّ الياس كانتي في كتابه المهمّ **الجماهير والسلطة**، الاحتفال العاشورائي بأنّه أحد المظاهر التي تُميّز ديانات المناحة، حيث تُسجّل لحظات انفعال جماعي واقعي، وحلقة متصلة من الآلام والكروب. ولا توجد عقيدة أخرى منحت المناحة هذا الزخم كلها، كما هي مشاهد "يوم الدم"، إذ لا تعود هذه الكائنات تنتمي إلى الأرض بعد أن صارت القمصان أكفانًا، ولم يعد ثمة سباق للموت أفضل من يوم عاشوراء[21].

وقد سعت مراجع شيعية في العراق ولبنان، مثل السيد أبي الحسن الأصفهاني والسيد محمد مهدي القزويني والسيد محسن الأمين، إلى إصدار فتوى تحرّم التسوّط والتطبير، لكنهم لم يفلحوا في منعهما، أو الحدّ منهما. بل أثارت الفتوى جدلًا في صفوف المجتهدين المتنافسين أنفسهم، وأصداء قوية في عموم العالم الشيعي، إلى درجة خشي فيها الكاتب الشيعي جعفر الخليلي من حدوث فتنة بين الشيعة أنفسهم[22].

ولما كان الشيعة يعتبرون زيارة مراقد الأئمة بمثابة حج إلى مكة، أو بديلًا منها، فإنّ تجشّم عناء السفر إليها، وما يرافقه من جهد، يزيد من مكافأة المؤمن عند ربه، ولا سيما الزيارات الراجلة التي تكون عادة في

---

(19) المرجع نفسه، ص 269–270.

(20) الوردي، ص 111.

(21) إلياس كانتي، **الجماهير والسلطة**، ترجمة محمد أبو رحمة وعبد الحميد مرزوق (القاهرة: منشورات المحروسة، 2018)، ص 190–194.

(22) نقاش، ص 277.

أربعينية الإمام الحسين، والتي يضع لها علماء الدين الشيعة شروطًا معيّنة، فيتحوّل المشي في حال الانضباط المرجو من الزائر، إلى عبادة بكل معنى الكلمة. ويذكرون من آداب الزيارة، التطيّب قبل الخروج من الدار، وتلاوة أدعية مأثورة، وكثرة الاستغفار، وحُسن الصحبة، وكفّ اللسان عن قول الزور، وغضّ النظر عن المحارم، والاعتقاد بقداسة الطريق الموصل إليها، كما هو الطريق الموصل إلى الكعبة، فما تُطعَم النار قدمًا تغبّرت في زيارة الأئمة، ماشيةً أكانت أم راكبةً[23].

وإذا كان بعض المشي في رأي واضعي هذه الآداب، مذمومًا، على نحو التبختر والخُيلاء والتكبّر، فإنّ المشي الممدوح ناشئ عن التواضع والوقار والاستحياء. ويكون عادة بقصد الطاعات، مثل الصلاة، أو الحج، أو السير خلف الجنائز، أو طلب العلم، أمّا المشي إلى مرقد الإمام الحسين، فإنّ أفضلها أحمزها (أشدّها وأشقّها على نفس الإنسان)[24].

ويرى الشيخ حيدر الصمياني، متزوّدًا بمفاهيم علم النفس، إلى ربط المشي بما يحصّله الماشي من فوائد شخصية مترتّبة عليه، سواء أكانت على مستوى الصحة البدنية، أم على مستوى الصحة النفسية[25]. بيدَ أن الشيخ لا يقف عند هذا المقصد الفردي، بل يتعدّاه إلى المقصد العقائدي الذي تمثّله المسيرة العامة للموالين الشيعة، المتوجهين إلى المقام الحسيني، حيث تتحوّل الجموع إلى كتلة واحدة، لا يمكن ثنيها وتفتيتها، "لأنهم صاروا صفًّا واحدًا في حبّ الحسين عليه السلام، كأنهم بنيان مرصوص". وهذا في رأيه سر من أسرار بقاء هذه الشعيرة عبر العصور، رغم ما تعرّضت له من ضربات شديدة من الظالمين والناصبيين[26].

---

(23) حيدر الصمياني، **الأربعين وفلسفة المشي إلى الحسين** (كربلاء: مطبعة العتبة المقدسة، 2015)، ص 172–170.

(24) المرجع نفسه، ص 80.

(25) المرجع نفسه، ص 112.

(26) المرجع نفسه، ص 98.

هذان التكاثر العددي وتآزر المحتشدين في المسيرة، يُولّدان روح التعاطف بين أفرادها، وتلاحمهم في اتجاه واحد. ويُسمي الياس كانتي هذه الكوثرة بالكتلة الجماهيرية البطيئة، التي تتحرّك بإصرار نحو هدف ما، هو هدف لا يمكن زحزحته عن عيون جماهير هذه الكتلة المتآلفة والمنضمة بعضها إلى بعض شيئًا فشيئًا، والمتدفّقة إلى مصب واحد، وتيار جارف يشقّ طريقه نحو البحر[27].

وكما كان الزائر المسيحي إلى بيت المقدس يعدُّ ما بذله من جهد باجتيازه طريق الآلام الموصلة إلى كنيسة القيامة اختبارًا لدرب الجلجلة، وتطهّرًا بوساطة الألم والإجهاد من الغطرسة، وتذكيرًا بالفقر والتواضع، حيث لا يملك الفقير من ثروة سوى جسده المتهالك، وقدميه الحافيتين المتقيّحتين الداميتين، وملابسه المغبرّة[28]، كذلك الزائر الشيعي في مسيرته الراجلة المؤلمة نحو مقام إمامه، يستشعر بكثافة روحية تملأ قلبه وجوارحه[29].

سادسًا: حركة الجنائز إلى وادي السّلام

لا يقتصر المدى الروحاني في ذهن الشيعي على ما تمثّله زيارة المراقد المقدّسة، بل يتعدّى ذلك إلى مدن العتبات المقدسة، بوصفها الأرض المباركة لدفن المؤمنين الشيعة الذين كانوا يطمحون إلى تمضية الفترة الممتدة بين الموت والانبعاث (البرزخ) قرب أئمتهم، باعتبارهم قادرين على الشفاعة لهم يوم القيامة. وقد أثّرت هذه الرغبة في تطوّر ممارسة نقل الجنائز إلى مدن العتبات من داخل العراق وخارجه، ولا سيما إلى "وادي

(27) كانتي، ص 51.

(28) فريديريك غرو، **المشي فلسفة**، ترجمة سعيد بوكرامي (بغداد: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021)، ص 90-91.

(29) المرجع نفسه، ص 93.

السلام"، في النجف، و"وادي الإيمان" في كربلاء، و"مقابر قريش في الكاظمية" و"الطارمة في سامراء". وكانت رفات الشخصيات المرموقة، أو الثرية تُدفن بصفة خاصة داخل جدران الأضرحة ذاتها[30]. والدفن في جوار الأضرحة يُراد به تعزيز الذاكرة الجماعية للشيعة وتأكيد هويتهم، وبعد أن كان البدو المتشيّعون حديثًا غير مبالين بفكرة العالم الآخر، أو بزيارة مقابر الأفراد، بدأوا ينظرون إلى الدفن قرب أضرحة الأولياء المقدّسة، باعتباره عملًا مأجورًا ثماره مكافآت سماوية[31].

وتمثّلت الخصائص الطبقية للمجتمع العراقي في الطرائق المعتمدة في دفن موتاهم؛ فلقد كانت للعشائر والمدن والعوائل مساحات مستقلة من الأرض مخصّصة لاستعمالها في "وادي السلام"، وكان الدفن في رواق الصحن بالنجف، وفي حُجره، أو في أرضه هو الأكثر بركة. وكانت أمكنة الدفن هذه محفوظة للمجتهدين الكبار، وللأثرياء الذين لعوائلهم القدرة على دفع التكاليف المتوجّبة.

وتشكّلت داخل مدن العتبات المقدسة وخارجها فئات من العراقيين، تعتمد في رزقها على عدد الجنائز التي تُنقل لدفنها هناك. وكانت الأنظمة الصحية العثمانية تقضي بعدم السماح للأجانب بنقل جثامين موتاهم إلى العراق، قبل مرور ثلاث سنوات من الوفاة. واستغل محترفون قرب الحدود العراقية-الإيرانية هذا الأمر، فكانوا يجفّفون الجثث النديّة، قبل المدة المفروضة، كي يتمكنوا من عبور نقطة تفتيش الموظفين الصحيين العثمانيين بها. وداخل المدن كان رزق صُنّاع الأكفان وحفاري القبور وبُناتها، والخدّام العاملين عليها، والعلماء وطلاب الحوزات الدينية، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحركة الجنائز[32].

---

(30) نقاش، ص 343.

(31) المرجع نفسه، ص 347.

(32) المرجع نفسه، ص 349-350.

ولم يخلُ نقل الجنائز من حدوث سجال بين العلماء الشيعة حول شرعية نقل الجثث أو عدم شرعيتها. وقد استشاط هبة الدين الشهرستاني غضبًا على الطريقة المشينة في نقل غالبية الجنائز، لِما لها من آثار ضارة على البيئة، ولِما تتعرّض له هذه الجثث من العبث على أيدي الناقلين الذين يعتمدون على هذه التجارة في تحصيل رزقهم، متهمًا إياهم بانتهاك حرمة الميت، وإحداث الضرر البيئي، وتقليد العادات اليهودية بالسماح بنقل الموتى من مكان إلى آخر، ووقفَ في وجهه السيد عبد الحسين شرف الدين معترضًا، وموحيًا بأنّ الشهرستاني يتبنّى القيم الغربية وحدها، بدل تبنّيه نمط الحياة الإسلامية[33].

وغالى سكان الأهوار العراقية – الجبايش – في تعظيم الدفن في مقبرة "وادي السلام"، إذ إنهم يعتقدون أنّ المدفون فيها يضمن شفاعة الإمام علي في الحياة الآخرة. لذلك كانوا يتكبّدون الصعاب، ويبذلون الأموال لنقل الجثامين من أطراف الأهوار – وهي جزر صغيرة – مهما نأت، إلى مدينة النجف عبر الزوارق والسيارات والقطارات، فإنْ تعذّر جلب الجثمان عقب الموت توًّا، يُودع أمانة في مدفن قريب مدة زمنية، حتى يُتاح لعائلة المتوفى أن تنقله في ما بعد إلى مقبرة "وادي السلام"، ومِن ألزم واجبات أفراد العائلة أو القرية أن يساعدوا بعضهم بعضًا في نقل أمواتهم، من طريق جمع المال اللازم أو المشاركة العينية في النقل[34].

هذه الأصقاع، يتميز السادةُ الأشراف من سلالة أهل البيت بمكانة دينية ومكانة اجتماعية عاليتين، ويُنظر إليهم كرجال يرتقون فوق سائر البشر، ويفصلون في أي قضية عامة أو خاصة، ولا يُردّ لهم طلب[35].

---

(33) المرجع نفسه، ص 356.

(34) شاكر مصطفى سليم، **الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، ط 2 (بغداد: مطبعة العاني، 1970)، ص 37.

(35) المرجع نفسه، ص 247.

يروي علي الوردي أنّه أثناء زيارته إحدى نواحي هذه المنطقة، وهي ناحية عفك، لاحظ وجود باحات صغيرة مُسيّجة بجدران من طين، يعلوها علم أخضر اللون، ولما سأل عنها، قيل له أنّها الموضع الذي غُسل فيه جثمان أحد السادة المعروفين، وعقب نقله إلى النجف لدفنه، تحوّل موضع الغسل هذا، إلى مكان يتبرّكون به، وينذرون له النذور. ويُعلّق الوردي ساخرًا: "ومن يدري فلعلّ بعض هذه المواضع سيكون في يوم من الأيام مزارًا مقصودًا، تُقام عليه قبة، ويكون له سدنة"[36].

(36) الوردي، ص 248.

القسم الثالث

الموت الأضحوي

الفصل التاسع عشر

الخلود عبر الموت

ما هذا الموت الذي هو أكثر واقعية من الحياة؟!

بول ريكور

أولًا: خلود الفرد والجماعة

يميّز الفيلسوف المعاصر زيغمونت باومان بين نمطين من الخلود، هما الخلود عبر الحياة، والخلود عبر الموت. النمط الأول يقوم على بذل الجهد المتواصل لتعزيز فكرة الحياة، عبر ما يُنجزه المرء من أعمال عظيمة، أو ما يتركه من آثار على الأرض موسومة بشخصيته، ومعبّرة عن عقليته وموهبته. أما نمط الخلود الثاني، فهو عمل الناس العاديين والمجهولين، غير المميزين، العاجزين عن أي إنجاز فردي مهم. وهؤلاء هم الذين يحققون الخلود عبر الموت، في سبيل قضية يؤمنون بأحقيتها وعظمتها، فيكونون قرابين في سيرة خلود الأمة، أو الحزب، أو القومية، أو الدين، أي من أجل بقاء "الجماعة المتخيَّلة" التي يتمثّلها كل منهم. ويسمّي باومان ذلك "الخلود بالإنابة" أي الخلود غير الشخصي. من هنا، مثّلت النُصب التذكارية في الدول الحديثة، والأضرحة الرمزية لما يُسمى "الجندي المجهول" الخلودَ المادي لهذه الجماعات التي تذكّر الأحياء بأنّ لحظة الموت في ساحة المعركة هي الغاية القصوى، وأنّ التضحية

بالحياة الشخصية في سبيل بقاء الأمة أو الجماعة هذه أو تلك، تمثّل شرطًا لاستمرارها ولتنعّمها بالازدهار والاستقرار والأمان[1].

وبناء عليه، تسود مقولة: "إنّك ستموت، ولكنْ بفضل موتك ستعيش تلك القضية التي ضحّيت بحياتك من أجلها إلى الأبد". ولأنّنا يجب أن نموت، فالموت يعطي الحياة قيمتها. حتى الإنسان الذي يعتبر أنّ الموت هو النهاية المطلقة لكل شيء، ويعتقد اعتقادًا راسخًا أنّه في هذه النهاية سيغوص في لُجّة العدم، يستثمر أعماله التي تعبّر عن نفسه، ويحرص على أن تدوم مفاعيلها، ويتعدى تخطيطها أفقَ وجوده زمنيًّا، من خلال شبكة ذات أبعاد اجتماعية راسخة في أعماق التاريخ. هكذا، فإنّ موتنا عامل من عوامل نشوء الحضارات، وإنّ جزءًا من مشاريعنا وأعمالنا، ولا سيما الثقافية منها، مثل الفنون والعلوم والفلسفة والأعمال الخيرية، ينبع من معين الخلود الذي هو فوق الأنا. وفي النتيجة، تتوجّه نتاجات الفكر والفنون والابتكارات في جميع الحقول إلى هؤلاء الذين لم يولدوا بعد للتمتع بها[2]، إذ من دون تخطّي قصورنا، وتجاوز أفق وجودنا الأرضي العابر، ومخيالنا الذي يحلّق بأجنحة الأوهام، لا يمكن إعمار الأرض التي نسكنها.

فالإنسان الذي افتقد السلوك الغريزي الذي يوجّه الإحساس بالأمان، كما هي حال الحيوانات، يتولّد لديه الوعي العميق بهاجس الالتفاف على الموت، ومحاولة إقصائه عبر آليات عدة. وحده دين العمارنة المصري ألغى العالم الأخروي، فالموتى يلبثون في قبورهم، لا في العالم الآخر. ولا توجد حضارة أخرى لم تتقبّل ما بعد الموت، كما عند المصريين

---

(1) زيجمونت باومان، **الخوف السائل**، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 65-67.

(2) يان أسمان، **الموت والعالم الآخر في مصر القديمة**، ترجمة محمود محمد قاسم، ج 1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017)، ص 34.

القدماء، لكنّهم في الآن عينه وضعوا الموت في مركز كل الشعور والتفكير والتصرّف، وجعلوه موضوعًا للتكوين الحضاري، وبؤرة الوسط، ومركز الحسّ، تمامًا على عكس الديانة الإسرائيلية التي لم تكن على علاقة بالموت، بل كان مركز حسّها هو التاريخ - تاريخ شعبها وأنبيائها - و"إذا كانت الديانة الإسرائيلية ليس لها علاقة بالموت، فانّ الحضارة المصرية لم يكن لها علاقة بالتاريخ"[3].

وفي العودة إلى ظاهرة خلود الجماعة، عبر افتداء أفرادها أرواحهم في سبيلها، ونحن في مقام الحديث عن مجتمعنا، لا يكفي، لمقاربتها، الاقتصار على المتون الدينية والفقهية، ولا سيما أنّ تطوّر الحياة المعاصرة، وشروطها المعقدة، باتت تستدعي حديثًا عن الإسلام والأصولية والقهر الاستعماري، والتفاوت الطبقي داخل الدول، والصراع بين دول الشمال ودول الجنوب، وفاعلية التكنولوجيا، وسيطرة الإعلام، ووسائل التواصل الاجتماعي (الميديا) ومساهمة الكشوفات السيكولوجية في التفريق بين الانتحار والتضحية.

ثانيًا: بين الانتحار والاستشهاد

ميّز إميل دوركهايم في كتابه **الانتحار** بين ثلاث فئات من الموت انتحارًا:

الانتحار الأناني (égoiste): علّته زيادة في منسوب النزعة الفردية التي يعمل المجتمع على كبحها.

الانتحار اللانظامي: يُرجع دوركهايم سببه إلى اختلال النظام المجتمعي، في ظل عدم الاستقرار النسبي في أحوال المجتمع، فيُقدِم عندئذ أفراد على قتل أنفسهم.

(3) المرجع نفسه، ص 39-40.

الانتحار الإيثاري (altruiste): ينجم عن استعداد المرء لأن يضحي بذاته في سبيل جماعته. وهو ما نسميه عادة في الثقافة العربية الإسلامية العمل الاستشهادي[4].

ويُدرج تصنيف الطب النفسي الغربي الاستشهاد في خانة الانتحار الإيثاري، من دون أن يتبنّى التسمية العربية. وعلّة هذا الغياب، أو التجاهل في هذه الدراسات السيكولوجية، أنّ هذا المصطلح تحفّ به دلالات دينية واجتماعية، وشحنات نفسية منبثقة من الثقافات الإسلامية والشرقية التي تكشف عن فروق ذهنية وثقافية بين مجتمعاتنا والمجتمعات الغربية. وبتأثير الإعلام الغربي والسياسات الدولية، ولا سيما بعد أحداث نيويورك وانهيار البرجين، استُخدمت عبارة الإرهاب بدلًا من الاستشهاد، من دون تفرقة بين المصطلحين، واستُخدمت بهذه الازدواجية، عن وعي أو من دون وعي، لتغذية الخوف من هذه الظاهرة الدموية. وشاعت عبارة "الإسلاموفوبيا"، أي الهلع من الإسلام، في الكثير من المقالات والمقابلات التلفزيونية، كسبب من أسباب الإرهاب الذي يستهدف قتل البشر، بلا تفرقة أو تمييز، في حين أنّ العمل الاستشهادي في الإطار الإسلامي الشرعي يدخل في مفهوم الجهاد المقدس، والدفاع عن حياض الدين. وإذا كان قتل الذات واحدًا في حالات الانتحار كلها، فإنّ المنتحر الأناني هو من فرغت حياته من العاطفة، وحرارة الارتباط بالآخرين، وتفكّكت العُرى التي تشدّه إلى الأصدقاء والأهل، فلم يعد قادرًا على التكيّف الاجتماعي، أو على إيجاد غاية نبيلة تُشغل حياته، وسُدّت في وجهه أبواب الحلّ لأزمته وضيق أحواله، فلم يجد مناصًا من الإقدام على قتل نفسه. وتشير تجارب الطب النفسي إلى أنّ الناجين من محاولات الانتحار، غالبًا ما يُقرّون بعدم أهلية هذا الدافع أو ذاك لإنهاء حياتهم، فيعودون إلى التشبث بالحياة بروابط أقوى من السابق. ولا يخالف هذه

---

(4) Émile Dermenghem, *Le suicide* (Paris: PUF, 1980), chaps. 1-6.

القاعدة سوى مضطربي المزاج، الذين تدفعهم أمزجتهم المضطربة إلى الإصرار على فداحة خسارتهم لأنفسهم[5]. ومن دوافع الانتحار الأناني شعور الفرد بعدم اعتراف جماعته والمقربين منه بشخصيته ودوره، فيغدو انتحاره حينئذ خلاصًا من هذا الانفصام بينه وبينهم، بسبب عدم قدرته على خلق لغة تواصلية وتعاطفية مع محيطه، وقصور البنى الاجتماعية عن إشباع رغباته ونزواته الفردية التي تتزايد وتتضخّم مع تطور حاجات العصرنة ومتطلباتها وانتشارها.

أما الاستشهادي، فيمثّل بموته تكاملًا مع مجتمعه، وإعادة تضامن وتلاحم معه، وهو ينظر إلى الموت بأنه استجابة لنداء الأمة المتخيَّلة، أو "الممثلنة"، التي من خلالها يؤدّي دورها المنشود لإنقاذها من براثن العدو والمتربصين بها. وبقدر ما ينحو هذا المجتمع الذي يعيش في أحضانه إلى تقدير ما يفعل وتعظيمه والاحتفاء به، تدبّ الحمية والحماسة في قلبه وقلوب أقرانه من الشباب الذين يسفحون دماءهم فداء لها[6].

(5) محمد أحمد النابلسي، "سيكولوجية الظاهرة الاستشهادية"، في: mostakbaliat.com

(6) Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, 2ème éd. (Paris: Flammarion, 2002), p. 29.

الفصل العشرون

مسار الشهادة

مات ذاك الضوء في عينيه مات
لا البطولات تُنجيه، ولا ذلّ الصلاة

الشاعر خليل حاوي

أولًا: الرومان والمسيحيون الأوائل

ارتبطت فكرة الشهادة في التاريخ القديم بالتضحية بالنفس طقسيًّا وكانت نوعًا من العبادة، حيث اعتاد الكنعانيون أن يهبوا مواليدهم الجدد لإلههم "مولوغ" استرضاءً له أو درءًا لغضبه. كذلك عرفت القبائل الأزتيكية في المكسيك تقديمات أخرى، حيث كانت تضحّي بالرجال أو بالحيوانات لإله الشمس. ثم تحوّلت هذه التضحيات العبادية في الديانات التوحيدية إلى أضاحٍ حيوانية وحسب، وأحيانًا إلى تقديمات رمزية، مثل استبدال دم يسوعَ المسيح بشرب النبيذ، بحسب الطقوس الكاثوليكية. وجاء هذا الاستبدال في إطار تطوّر المُثل والاعتبارات الأيديولوجية.

وظهرت في ما بعد فكرة التضحية بالنفس طوعًا لإنقاذ الأمة أو الدين أو العقيدة، وعرفت المسيحية الشهادة في الفترة الأولى من نشوئها، في ظل الدولة الرومانية الوثنية، وبدءًا من القرن الثاني الميلادي، ازدادت هذه الظاهرة عمقًا، حتى أنّ اليهود عرفوا حالة محدودة من بذل النفس عندما حاصر الرومان قلعة "ماسادا" [بالقرب من البحر الميت] التي تحصّنوا داخلها، ولم

يستسلموا للجنود الرومانيين، وآثروا بدل ذلك قتل أنفسهم. وهذه الواقعة [الأسطورة] يذكرها ويل ديورانت في موسوعته **قصة الحضارة**[1].

وقدّم المسيحيون الأوائل أنفسهم ذودًا عن العقيدة الناشئة، وتقبّلوا بطيبة خاطر ما أنزله بهم الرومان من تعذيب وإذلال ومهانة. وكان الإمبراطور مارك أوريل يعجب كيف أنّ إنسانًا عاقلًا يندفع بهذه الطريقة إلى تقديم نفسه إلى جلّاديه. ووجد الوثنيون الرومان في هؤلاء المسيحيين الذين يدفعون رؤوسهم إلى المقصلة، وأجسادهم إلى الحيوانات المفترسة لتنهشها علامة من علامات الخبل العقلي، في حين كان المسيحي بهذا الاستشهاد المرعب يتوق إلى نيل المجد العلوي، كما كانت حال الدوناتيين – طائفة متحمّسة تمركزت في شمال أفريقيا في عام 311م، زعيمها دوناتوس أسقف مدينة قرطاج – الذين كانوا يطالبون السلطات بتقديمهم إلى الحيوانات المفترسة لالتهامهم. وكانوا يعرِضون أيضًا أنفسهم على كل مسافر يصادفونه إلى أن يُضحّي بهم. ويقول عنهم القديس أوغسطين: "إنّ حماستهم اليومية هي أن يُقتلوا بشتى الطرق والوسائل، كأنْ يرموا أنفسهم من فوق الجروف، أو الغرق في المياه، أو الارتماء في النار لنيل جائزتهم السرمدية الموعودة"[2].

لكنّ برنار شوفييه يرى في كتابه **المتعصّبون** أنّ المسيحيين الأوائل الذين دفعوا ضريبة إيمانهم الباهظة من دماء شهدائهم، تماهيًا مع آلام السيد المسيح، ما لبثوا، بعدما توطّدت ديانتهم ومؤسستهم الكنسية، في ظل الدولة الرومانية المعروفة بتسامحها مع أديان رعاياها المتباينة ومِللهم، أن عملوا على التدمير الممنهج للعبادات الدينية الأخرى المنافسة للمسيحية الوليدة، وتخريب معابدها، أو دمجها عبر التحويل والنقل، واضطهاد أتباعها. وقد

(1) ويل ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، مج 11 (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص 186.
(2) تيري إيغلتن، **تضحية راديكالية**، ترجمة أسامة منزلجي (بغداد: دار المدى، 2019).

رأى المتعصب المسيحي آنذاك في الديانات الأخرى ديانات زائفة، وخرافات ينبغي القضاء عليها بأي ثمن، والسعي إلى شطبها من خريطة المشهد الديني، لإرغام الناس على اعتناق العقيدة الحق، كما يتصورها، ويريد فرضها على الآخرين. وذلك عائد إلى أنّ إيمان الراديكالي (المتطرّف) بمثال أو عقيدة معيّنة يدفعه أحيانًا إلى التصرّف بشكل يتعارض تمامًا مع المبادئ الأساسية التي كان ينادي بها في البداية(3).

وكان موت الأوائل من المسيحيين، الذين أضحوا بعد انتصار المسيحية قديسين، تصاحبه حكايات عن خوارق ومعاجز حصلت عند موتهم. وصوّرت هذه الحكايات التأسيسية لحظات استشهادهم، أنّها لحظات الفرح الأسمى بلقاء الرب، حيث كان الشهيد يُقبل على جلاده مفترّ الثغر سعيدًا. وهذا المناخ البهيج الذي يستقبل فيه الشهيد موته، أو يستقبل أهله نبأ استشهاده، هو ما نلمسه أيضًا في الأدب الإسلامي الاستشهادي في ما بعد.

إن مردّ الشعور بالغبطة الذي يرسم خطوطه هذا الأدب، إلى اعتبار موت الشهيد عتبة، ينتقل فيها من الدار الفانية إلى الدار الباقية، ومن وادي الدموع إلى رياض الجنان. وتعمّقت هذه الصورة، حتى أضحت اليوم صورة نمطية متداولة في أوساط الاستشهاديين المسلمين الجدد.

إزاء هذا النوع من الاستشهاد الذي يسميه فرهاد خسرو كافار في كتابه **شهداء الله الجدد** "الاستشهاد الدفاعي" الذي عرفه المسيحيون الأوائل، والقائم على تقبّل الموت الذي يوقعه العدو أو الكافر، على الشخص المسيحي برحابة صدر، يقابله "الاستشهاد الردعي" عند المسلمين، وهو الذي يقوم على محاولة القضاء على الخصم الديني، ولو كلف القضاء عليه موت المسلم نفسه(4).

---

(3) برنار شوفييه، **المتعصبون جنون الإيمان**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017)، ص 143.

(4) Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, 2ème éd. (Paris: Flammarion, 2002), pp. 26-29.

ثمة ضرب آخر من ضروب الموت قريب من الشكل المسيحي، هو ما يمكن أن نسمّيه "الموت الاستعراضي". وقد عُرف عند الرهبان البوذيين أثناء الحرب الفيتنامية، في ظل الاحتلال الأميركي، حين كان هؤلاء الرهبان يُشعلون النار في أجسادهم، في الساحات العامة، أمام المارة، وعدسات الصحافة احتجاجًا على احتلال بلادهم.

ثانيًا: الدلالة الإسلامية لمفهوم الشهيد

إن مصطلح شهيد لا يرِد في آداب العرب وتراثهم قبل الإسلام. وتُرجّح سلوى العمد في أطروحتها: "الإمام الشهيد في التاريخ والأيديولوجيا"، أنّ كلمة شهيد ذات مدلول إسلامي محض، ويعني تضحية المرء بنفسه في سبيل الله إعلاءً لكلمته. وقد اكتسب هذا المدلول بتطوّر التاريخ العربي الإسلامي، شهرة وذيوعًا. وارتبطت الشهادة بمفهوم الجهاد، أو "الحرب المقدسة"، ولا سيما بعد خروج الإسلام من الجزيرة العربية، إلى ما جاورها من بلدان، وما استتبع هذا الخروج من غزوات وحروب رفعت راية الفتح، وقسّمت العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب، وميّزت القتال بين فرض "عين" على كل مسلم، إذا تعرّضت دولته الإسلامية إلى اعتداء خارجي، وفرض "كفاية" إذا كان المسلمون هم الذين يهاجمون ديار أعدائهم. وما لبثت كلمة شهيد في الموروث الإسلامي أن توسّعت دلالتها لتشير إلى طرائق عدة من الموت باعتبارها شهادات، من دون أن تقتصر على الذين قُتلوا في سبيل العقيدة، أو بذلوا النفس طواعية في سبيل قضية سامية. بل إنّ مجموعة أسباب أخرى للموت تمكّن الضحايا من استحقاق شرف الشهادة، منها: دفاع المرء عن ممتلكاته، أو الموت غريبًا عن بلده، أو سقوطه عن جبل عالٍ، أو افتراسه من الوحوش الكاسرة، أو تعرّضه لكارثة طبيعية أو بشرية، أو موت المرأة عند وضعها، أو الموت إثر وباء.

وفي حديثه عن مفهوم الاستشهاد، يرفض المفكر طلال أسد

إيحاءات غير مجدية عن مصطلح "ثقافة الموت" يردّدها الإعلام الغربي عندما يشير إلى "الانغماسي" الذي يُجهز على نفسه لقتل عدوّه، فالعبارة في رأيه ناجمة عن فكرة حديثة كليًّا[5].

ثمة دلالات أخرى في اللغة العربية لكلمة الشهادة، فهي في المتون القضائية: الإدلاء بالشهادة في المحكمة. وفي الفقه: هي إعلان المسلم إيمانه بالله بتلفّظ عبارة: "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنّ محمدًا رسول الله". وفي المعاجم اللغوية، تتعدّد وجوه معنى الشهيد، ومن أهمها أنّ الشهيد من أسماء الله الحسنى، كما جاء في القرآن ﴿ما قلت لهم إلّا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدًا﴾ (المائدة، الآية 117)، وهذا الاشتراك في الدلالة مع أسماء الذات الإلهية إشارة واضحة إلى المكانة المميزة للشهيد في الإسلام. ولا مجال لذكر الكثير من الأحاديث النبوية التي تشدّد على هذه المكانة الأثيرة والمهمة التي يحتلّها الشهيد في الفكر الإسلامي. وتوسّعَ بعض العلماء في دلالة هذه التسمية، فجاء على لسان السيد محمد حسين فضل الله، في حوار أجرته معه سلوى العمد في كتابها: "إنّ الشهيد هو كل من بذل نفسه وحياته لقضية أو مبدأ، وحضر إلى جانب قضيته بكل وقته وألمه ومعاناته"[6]. ويسمي فضل الله من يبقى في قيد الحياة من هؤلاء الباذلين أموالهم وأوقاتهم، "الشهداء الأحياء". وفي القرآن الكثير من الآيات التي تحضّ على بذل النفس في سبيل الله، وعلى رأسها الآية الشهيرة ﴿ولا تحسبّن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتًا بل أحياء عند ربهم يُرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ (آل عمران، الآيتان 169 و170). وفي هذا إشعار للعباد بما للمقتولين في سبيل الله من ثواب. وقد عرف التاريخ الإسلامي

(5) طلال أسد، **التفجيرات الانتحارية**، ترجمة فاضل جتكر (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 119.

(6) سلوى العمد، **الإمام الشهيد في التاريخ والأيديولوجيا: شهيد الشيعة مقابل بطل السنة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 66.

تحوّلات كثيرة لمفهوم الجهاد في سبيل الله، واشتهر في هذا المجال الإسماعيليون أو الحشاشون الذين بنوا أفكارهم الاستشهادية، في بداية القرن الحادي عشر، تحت حكم السلاجقة على نظرة نشورية، أي نهاية الأزمنة الظالمة التي تمهّد السبيل لنشوء العصر الفردوسي الموعود. وكانوا مدفوعين بهذا المنظور يَغتالون ويُغتالون، لأنّ بموتهم هذا، كانوا يعتقدون أنّهم يمهدون الطريق لهذا العالم الفردوسي السعيد. بيد أنّ من أهم سوابق فكرة الاستشهاد في التاريخ الإسلامي كانت موقعة كربلاء في عام 680م التي استشهد فيها الإمام الحسين مع نفر من أصحابه وأهل بيته، وشكّلت هذه المعركة في وجدان الأمة الإسلامية "النواة" المركزية التي ساهمت في نشر هذا المفهوم طوال قرون حتى اليوم.

ثالثًا: الطفرة الجهادية

ارتبطت التضحية بالنفس بشكل عام بالعقيدة الدينية على مر العصور. بيد أنّ الطّفرة الجهادية الاستشهادية التي اجتاحت العالم الإسلامي، وأطلقت جُماح المخيّلة التدميرية، جاءت في غضون حروب متواصلة، ورمت إلى تكوين قوة دينية مغالية في تطرّفها، تجدّد الصلة بالمقدس، وتسترخص التضحية بالنفس، مستخدمةً أدوات تكنولوجية متطوّرة. والجديد في الموضوع أنّ المُضحي بنفسه بات، من خلال الكاميرا أو الهاتف المحمول، يحاول إقحامنا داخل مشهدية الدم التي أنجزها، أو يتحضّر لإنجازها. إنّ الربط بين العنف الأعمى وإرادة إظهاره للعيان عبور جديد نحو جعل القتل أو الانتحار تواصلًا وفُرجة. و"داعش"المثال الساطع على ذلك، بينما كان مرتكبو المجازر الجماعية أو الإبادة العرقية السابقون، يعملون على إخفاء جرائمهم، وطمس آثارها.

إنّ الشهيد الحق لا يختار موته، بل يختار أن يدافع عن مبدأ، أو أن يُؤثِر شكلًا من الحياة لا يتحقّق إلا بجعل موته أمرًا حتميًّا، لا مفر منه لبلوغ هذه الغاية؛ فأن تكون شهيدًا يعني أن تتيح لموتك أن يصبح ملكية عامة

عبر الجسد، بوصفه ضحيةً للقديم، ونذيرًا بالجديد، أي إشارة إلى عبور بين زمنين. ولا يتأهّل المرء لأن يكون شهيدًا إذا حسب أن حياته لا قيمة لها، ولا جدوى منها، وبلا معنى، إذ لا فضيلة في نبذ ما يراه المرء بلا دلالة أو غاية. وقبول ذوبان الذات في سبيل قضية ما هو في الآن عينه التسامي فوقها، لأنّ أصلب الإرادات فقط قادرة على التخلّص من ذاتها بشجاعة. وإذ يعزم البطل المأسوي على معانقة دماره الخاص، فإنّه يكشف بذلك عن روح إنسانية لا تُقهَر، وتسطع بكامل تألّقها عندما يتطوّع لتقديم ذاته قربانًا، فيكون موته خسارة وربحًا في حركة واحدة[7]. بيد أن تقديم المرء حياته من أجل انتصار العقيدة التي يؤمن بها يفترض قوة داخلية جادّة متشبّعة أيديولوجيًّا باندفاعة يمكن وصفها باللاعقلانية، وبكونها تعبيرًا فريدًا عن توهّم يختلط فيه العنف الموجّه للذات بالعنف الموجّه ضد الآخر، ويمتزجان في رؤية تدميرية راديكالية تحطّم كل ما هو جسدي أو مادي في طريقها. والتشبّع العاطفي والديني والأيديولوجي هو السبيل المباشر للشهادة. ولكي يعرّض الإنسان حياته للخطر، بدافع وحيد وغاية نهائية، لا بدّ له من توفر إيمان عميق وقناعة ثابتة لا تهتز، يجعلانه يتحرق شوقًا لمقارعة قوى الشر، كما يتصوّرها. وكلما كان الإيمان بعمله هذا مسوّغًا عقليًّا، وقع تحت وطأة الشك والتردّد[8].

لقد استثمرت الحركات الثورية والدينية القلق من الموت، لدى البشر الواعين بقصر حياتهم، وهامشيتهم، وعجزهم عن الابتكار، لتوظيفهم وإقناعهم بأهمية بقاء الجماعة التي ينتسبون إليها، وحفظها من خلال تقديم أرواحهم فداء لها. بل تعمل التربية العقائدية على خلق الشعور بالذنب والتقصير لدى كل من يساوره شعور بالتراخي عن نصرة عقيدته.

---

(7) فتحي بنسلامة، **رغبة هوجاء في التضحية: المسلم الأعلى**، ترجمة الحسين سحبان (بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2019)، ص 20.

(8) إيغلتن، ص 46.

الفصل الحادي والعشرون

الجرح النرجسي

فطعم الموت في أمر حقير كطعم الموت في أمر عظيم

المتنبي

أولًا: اختلال موازين القوى

يلمس الباحثون علاقة وثيقة تربط بين حوافز التضحية بالنفس وشروط الحياة المعاصرة المعقّدة، ولا سيما في ظل تفاوت تقني واقتصادي وعسكري بين الشرق والغرب. وثمة مسوّغات عدة تسهّل جميع أشكال التعبئة المضادة والنضال، للتحرّر من ظلال التبعية المطلقة للقوى الغربية المهيمنة.

ويُعدّ أصل ظاهرة الاستشهاد في عالم المسلمين اليوم ثمرة نزاع بين مؤسسات العالم التقليدي في مجتمعاتنا، والتطوّر التكنولوجي، وضغوط الحداثة ومفاعيلها المخلخِلة لهذه البنى، والتي أدخلت أفكارها الجديدة عن الإنسان والحياة والدين في صلب المباني العقلية للإنسان العربي والمسلم وموروثاته الحضارية، وعملت على تحويل نظرته إلى الواقع، ودفعه إلى مراجعة كثير من مسلّماته وبدهياته العقلية والذهنية، وإلى علاقته بنفسه وحاجاته وجسده. وزاد في عمق شعوره بالمذلّة والضعف والهشاشة في النفوس ما حقّقه العدو من انتصارات عسكرية متتالية على الجيوش العربية. وقد ظهرت عقب هذه النكبات والهزائم خطابات

إسلامية راديكالية تتكلّم على مظلومية المسلمين، وإحساسهم بالغُبن والاضطهاد من الغرب الاستعماري الذي يسيطر عليها.

صورة "الأبلسة"، وهي صورة مقتبسة من الثقافة الدينية، ومسكونة بفكرة نبذ العالم الغربي وفوقيته، تفترض صراعًا بين إسلام محقّ وغرب ظالم ومضطهِد.

إزاء اختلال موازين القوى بين الاثنين، يغدو الموت البطولي الوسيلة المُتاحة لمقارعة العدو وقواه الشريرة. وموت كهذا يحمل في طياته نبذًا لهذا الواقع غير العادل الذي يعيش في كنفه البطل الاستشهادي المتأهّب لإنقاذه، ورفع الضيم والظلم عنه، وهدمًا لعالم ممقوت مأسوي، لا يجد الشهيد بديلًا منه، إلا في الخروج منه إلى عالم سماوي أخروي أكثر عدالة وإنصافًا للبشر من حكام العالم كافة[1].

يتفاقم الأمر بتحوّل الحداثة الموعودة إلى ما يشبه السراب في الصحراء، حيث عجزت البنى السياسية والاجتماعية في العالمين العربي والإسلامي، عن التحوّل الجذري نحو عالم المعاصرة ومعاييره الذهنية. وحالَ التشوّه الذي أحدثته دون تلبية تطلّعات أو دون الرغبة في الخروج إلى عالم جديد؛ تطلّعات لطالما ساورت أفكار الأجيال الجديدة، ولا سيما الجامعية منها، وتركتها رهينة حداثة مزيّفة لا تتجاوز المظاهر الاستهلاكية، ومهّدت بذلك السبيل إلى نمو النزعات الدينية القيامية، والمخيالات الفردوسية. فالحداثة المسدودة الآفاق تشكّل بنية حاضنة لأعمال استشهادية. ورغم أنّ الموت الاستشهادي حدث استثنائي ومؤلم، إلا أنه بمرجعيته الدينية المقدّسة مَخرج لإعادة الاعتبار إلى ذاتٍ مأزومة ومتوتّرة، بما هي طريقة لإعلاء شأن الكرامة المهدورة في ظروف قاهرة وعدوانية. والاستشهاد المعاصر بهذا المعنى يفتح الباب واسعًا أمام محنة

(1) Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, 2ème éd. (Paris: Flammarion, 2002), p. 330.

الاعتراف بالذات عبر موتها البطولي، حيث إنّ التضحية بالنفس ليست غاية في حدّ ذاتها، بل هي التزام عميق بعدم إذعان الضعيف لسطوة القوي؛ ذلك أن البطل الاستشهادي "وكل بطل هو عدو الموت" كما يقول إدغار موران[2]. وتحدٍّ كهذا عبر بوابة الموت، يحقّق للشهيد "المثال النبيل" الذي يضع بموته المختار، وموت عدوه القاهر، حدًّا لهيمنة الظالم واستبداده. غير أنّه يجب الإقرار بأنّ كل عمل استشهادي مهما كانت دوافعه عقائدية أو دينية، يحمل في نفس صاحبه طرفًا من الإحساس بتفاهة هذا العالم الأرضي، والإحساس بوجوده المحطّم، أو ما يسميه فرنسيس باش "اكتئاب النقص". وتُمثّل في هذا المقام وصية أحد شهداء الانتفاضة الفلسطينية ترجيعًا لفكرة تفاهة العالم، إذ يقول أحمد أبو دوس من "سرايا القدس": "إذا كان هذا فراق الدنيا التي يرتع فيها الطغاة المجرمون، فهو أفضل فراق"[3].

ثانيًا: الموت الطوعي والشعور القدسي

إزاء هذا الإحساس الدوني أو الجرح النرجسي، فإنّ المرء يسعى إلى مثال أعلى جمعي، يبلغ تمامه وذروته في صيرورة الإنسان شهيدًا. وحينئذٍ يغدو مبعوثًا في سبيل قضية مجتمعه، وبطلًا تنفتح أمامه أبواب المجد، ويُرخَّص له أن يكون فوق قانون البشر، باسم المهمة العُلوية الإلهية. هكذا يتحوّل من كان في عين ذاته رقمًا مهملًا، لا شأن له، إلى اسم مُهاب. وبعد أن مات فيه إله الطفولة "الأب المثالي" استبدله بالإله الحيّ. وفي رأي المحلّل النفسي فتحي بن سلامة، تؤدّي المراهقة دورًا في هذا السياق، يصاحبه تعديل في الهوية، وفي إشكالية المُثل العليا التي تنسج داخل الذات الأواصرَ القائمة بين الفردي والجماعي، وبين الذاتي والمجتمعي.

(2) Edgar Morin, *L’homme et la mort* (Paris: Editions du Seuil, 1970), p. 199.

(3) موقع سرايا القدس: www.sarayaalquods.com

وهذا الوضع يشهد على شعور ديني في جوهره، إلا أنّ هذا النمط من الموت الطوعي يُفترض في قيامه وتكوّنه، إلى جانب هذا الشعور القدسي، وجود تصورات اجتماعية تعود إلى الموروث العام، وإلى الذاكرة الجماعية، وإلى العلاقات البينية التي توثّق الروابط بين أفراد المجتمع، وتصهرهم في بوتقة واحدة. وتتلبّس فكرة الانبهار بالموت في بعض الأحيان، طابعًا سياسيًّا وطنيًّا عند الكثير من الشعوب المضطَهدة والمقهورة. وقد مثّلت العمليات الاستشهادية تواشجًا بين العنصر الديني والعنصر الوطني، وهي حال الكثير من الحركات الإسلامية المقاتلة.

من عوامل تكوّن مفهوم الشهادة أنّ الصورة النمطية للمنطق الاستشهادي صورة ثنائية القطبين، تقسّم العالم إلى شطرين، فتضع الإسلام إلى جانب الخير، والأعداء إلى جانب الشر. ولا تكتمل الصورة إلا بعنصر سيكولوجي أساسي، هو الغلو في توصيف مظالم العدو وجبروته، إلى درجة تسوّغ ضرورة سلوك الموت سبيلًا وحيدًا لا مفر منه، إنقاذًا للكرامة المستباحة. وبهذا المنطق الانسدادي والمغالي، يغدو الموت من الاستشهادي المتطوّع، أمرًا منشودًا.

وفي مراحل التأزم والوهن الاجتماعي والسياسي، تهبّ الأهواء والحماسات الدينية، والعصبيات القومية والوطنية، تحت راية الولاء للرسالة الأصلية في نقائها الأولي، والتوق إلى عالم جديد، أو عودة إلى عصر ذهبي أسطوري، أو إلى وعد مهدوي منتظر.

ويصف الباحث جيرار حداد النزعة المهدوية - وهو يتحدث في هذا المقام عن آليات التعصّب عند اليهود - بأنّها كانت في المنطلق تعبيرًا عن رجاء ديني قومي، بشّرت به نبوءة أشعيا، الذي قال سيأتي يوم تنهض فيه الأمة مجدّدًا، وتتصالح مع ربها. وقد تبنّى هذه الفكرة معظم أنبياء بني إسرائيل، ولا سيما حزقيال، إلا أنها انتهت بتأثير الأفكار والتصورات

الوثنية والأفلاطونية المحدثة إلى رؤيا أخروية متوهَمّة لنهاية الزمن، ناجمة عن حركة تطهير دموية لكل من يحجب نور الرسالة الأولي، أو يقف حجر عثرة أمام ولادة مظفّرة موعودة[4].

ثالثًا: النزعة المهدوية

المهدوية هي، في نظر جيرار، من ثمار التوحيد الديني الذي بشّرت به الشرائع الإبراهيمية الثلاث، حين رمت إلى إنشاء عالم مثالي يقوم على حقيقة واحدة، يمتلكها المتعصّب، أو يتوهّم امتلاكها، وتنزل منزلة السويّة التي لا جدال فيها، ولا يمكن أن يطعن بها طاعن؛ فهي في منأى من أي نقد، وفوق أي مراجعة. وهذا الأمر يرقى بها إلى ضرب من الاستعلاء، والحفاظ على الفرادة والتمييز، والاصطفاء الإلهي.

يفتتح جيرار حداد كتابه **في يمين المولى** ليسلط الضوء على بواعث العمليات الانتحارية التي زادت وتيرتها، عقب غزوة نيويورك في عام 2001، متحدّثًا عن التعصّب بوصفه الباعث الأول على دفع الجهادية الإسلامية إلى النار المُحرقة، من دون أن يقتصر الأمر على التعصّب الديني تحديدًا؛ فملايين البشر قُتلوا تحت راية الإلحاد التي رفعتها الستالينية التوتاليتارية، أو تحت راية العصبية القومية أو العرقية. التعصّب ذو الطبيعة الكليانية هو سلوك يتأتّى عن اعتناق عقيدة ما، دينية أو دنيوية، اعتقادًا كليًّا جازمًا، يتقدّم معه انتصار هذه العقيدة واستعلاؤها على كل اعتبار آخر. وفي سبيل هذه العقيدة يُحلّل القتل والموت.

إنّ ما يفسّر إخفاق الدعوات التعصّبية، مهما حققت بدايةً من مكاسب، هو طبيعتها الخيالية الطوباوية. أفليس من باب التوهّم والخيال أن يذهب أحد ما أو جزء إلى التصديق بأنّ في مقدور عرق، أو دين، أو حزب، أن

---

(4) جيرار حدّاد، **في يمين المولى** (بيروت: دار الجديد، 2016)، ص 168–169.

يمدّ نفوذه وسلطانه على أنحاء العالم بأسره، أو أن يُدخِل الناس أفواجًا في دينه الأحادي[5].

لقد رأى جيرار حداد في الانتحاريين أكمل أشكال التعصّب؛ فمن خلال الفعل العظيم المتمثّل في التخلّي عن الحياة، فإنّ الكاميكاز – الريح الإلهية باللغة اليابانية – ولا يقصد به المحارب الياباني بعينه، بل أي نمط آخر مماثل له، يحقّق من خلال عمله الانتحاري أهدافًا ثلاثة هي:

1 – يضع نهاية لوجوده الكئيب الذي لم يحقق له سوى حاجات تافهة.

2 – يُقدّم بانتحاره فعلًا مفيدًا للقضية التي ينافح عنها؛ فحياته هي الثمن الذي ينبغي أن يدفعه للحصول على المجد العظيم لاسمه على مرّ الأجيال.

3 – تُمثّل تضحيته تفجيرًا مثمرًا فيحقق وهم نهاية العالم، وولادة عالم جديد، وجواز سفر إلى الحياة الفردوسية[6].

إنّ التعبئة العقائدية الممنهجة هي التي تحوّل الفرد إلى قنبلة بشرية في خدمة القضية؛ فالانتحاري يُقاد بخضوعه الأعمى للجماعة، أو العقيدة التي ينتمي إليها، نحو القبول بانقلاب القيم الإنسانية التي أجمعت عليها البشرية، عبر تسويغ قتل الأبرياء وسيلة لبلوغ الكمال النهائي، تحت ذريعة مكافحة الشر بصياغات جديدة، ومزاعم وادعاءات تبرّر قتل الأعداء[7].

الانتحاري لا يكون وحيدًا حين يفجّر نفسه، بل يكون تحت سلطة تامة لأيديولوجيا دينية أو سياسية، وخاضعًا لجهاز جماعي، لا يعرف أفراده إلا الطاعة والالتزام، واليقين المطلق بصحة القضية أو الاستراتيجية

---

(5) المرجع نفسه، ص 42.

(6) برنار شوفييه، **المتعصبون جنون الإيمان**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017)، ص 52.

(7) المرجع نفسه، ص 155.

المرسومة. ويبلغ تشبّع المرشح للانتحار بالمثال الجماعي والإذعان له، درجة تجعله مهيئًا للانفجار، ما إن يصبح على تماس مع عالم مختلف، إذ إنه لا يستطيع احتمال التناقض والاختلاف، فيتحوّل إلى كتلة صمّاء، ولا يعود قادرًا على احتمال التوتّر الداخلي الذي يحرّكه ضد الآخر.

وفعل الانتحاري هو تدمير أي غيرية. والقضاء على أي مختلف، هو الطريق لتشييد جسم أمّة جديدة كاملة الأوصاف[8].

وإذا كان الموت هو الحد الأقصى من شعور المرء بوحدته وعزلته وعجزه، فإنّ النظر إليه في ضوء العمل الجماعي، سرعان ما يغيّر سماته، إذْ حينئذٍ ستبدو حيويتنا قد انتعشت بفضل اقتراب الموت. وفي هذه الحالة يقفز إلى أذهاننا أمر نكون بالكاد قد تنبهنا له من قبل، ألا وهو أنّ موتنا الذاتي، إنما سيتواكب مع إمكانية خلود الجماعة التي ننتمي إليها، وخلود النوع كله.

يبدو الأمر هنا، كأن الحياة نفسها، حياة النوع التي لا تفنى، وقد اغتذت بفضل الموت المتواصل لأفراد الجماعة، هي التي تنهض وتتجدّد عبر ممارسة العنف[9].

واعتمادًا على تفسير إيفان سترنسكي، أستاذ الدراسات الدينية المرموق، يرى طلال أسد أن تفسير العمليات الانتحارية (الاستشهادية) من منطلق الدوافع النفسية الشخصية ليس كافيًا. ويدعو إلى اعتماد وجهة نظر سوسيولوجية لاهوتية، تعتبر أنّ فهم هذه الظاهرة يكون أفضل، من خلال مفهومَي التضحية والبذل الدينيين، بدلًا من النظرية الرامية إلى تفسيرها بالانتحار، كثمرة مريرة من ثمار اليأس الفردي. فحين يُعبَّر عن

---

(8) حدّاد، ص 95.

(9) حنّة أرندت، **في العنف**، ترجمة إبراهيم العريس، ط 2 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 61.

بذل النفس بشكل طقسي، لا بد من قراءته على أنّه تضحية. أمّا في غياب ذلك الشكل، فيبقى في خانة الانتحار. فالتضحية فعل اجتماعي ينطوي من حيث الجوهر على شبكة علاقات تنطلق من منظومات التبادل الاجتماعي؛ فهي ليست موقفًا يمكن فهمه من منطلق آليات نفسية فردية، كما أنّها ليست فعلًا اجتماعيًّا مجرّدًا، بل هي تناغم بين الديني والفردي والجماعي[10].

(10) طلال أسد، **التفجيرات الانتحارية**، ترجمة فاضل جتكر (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 104-106.

الفصل الثاني والعشرون

أعراس الدم

يا سقى الله لذة الموت لمّا يتلاقى المُحبّ والمحبوب

الشاعر عبد الغني النابلسي

أولًا: المكافأة الجنسية

تؤدّي المكافأة الجنسية المتمثّلة في الحُور العين، دورًا في استنهاض همم المجاهدين المسلمين الأوائل والحديثين. وقد أفرد المحدّث الفقيه عبد الله بن مبارك 181هـ، بابًا هو الأول في التراث العربي الإسلامي، وفق ما يذكر ماهر جرار في دراسته "مصارع العشاق". يروي فيه فضل المجاهدين، ويدور حول نعيم الجنة، وعلى رأسها وصف "الحُور العين". ويتّخذ الموضوع منحًى سرديًّا، يغلب عليه الإغراب والخيال. وما يستوقف القارئ هو أنّ هذه الآثار أضحت بمثابة "topos"، أي عبارات وصور وإشارات ذات أشكال وقوالب جاهزة، وتُحاك حولها حكايات تشبه حكايات السيَر الشعبية، ومادة للوعظ، والحثّ على التطوع للجهاد[1].

كان للعلماء والفقهاء دور في تجنيد المتطوّعين، وحضّهم على خوض الحروب المقدّسة، وتبيان فضل المشارك فيها، وأجر الشهيد في المرابطة

(1) ماهر جرار، "مصارع العشاق: دراسة في أحاديث الجهاد والحور العين، نشأتها وبنيتها الحكائية ووظائفها"، مجلة **الأبحاث** (1993)، ص 27-28.

وبذل الدماء، وذاعت أحاديث ذات طابع نشوري، تربط قيام الساعة بعملية فتح القسطنطينية. وازداد مفهوم المجاهدة أهمية واضحة، ودار حديث عن الحُور العين من ضمن ثمار الحرب هذه. وتتميّز نصوص ابن مبارك الذي يعتمد على آليات الحديث النبوي، بالصور النورانية للمرأة التي ينتظرها الشهيد المُعمَّد بالدم، والمولود في جسد جديد وطاهر، إذ إنّ أول نفحة من دم الشهيد تحطّ عنه خطاياه جميعًا. وتؤدّي الرؤيا عند بعض المجاهدين دورًا في حثّه على بذل جهده حتى يكون في طليعة المستشهدين. والرؤيا هذه التي تتكرّر في الوقت الراهن بصور مختلفة عند المقاتلين المسلمين المعاصرين، تنقل البطل إلى عالم ما بعد الموت، عالم الحُور العين، وعبرها يتلقى "البشارة" باستشهاده المنتظر الذي هو مفتاح دخوله العالم الفردوسي، وقد غمرته حالة من الفرح التطهيري. وتتمثّل الحوافز هذه في دورة مكتملة تشبه "طقس العبور". وهو عبور البطل من الحياة الواقعية إلى حيّز العوالم الغرائبية، حيث يتلقى الدعوة أو البشارة، وترتفع الحُجب عن أسرار الذات وكوامنها، عن سرّ التجلّي الذي لا يتم إلا عبر العبور الحقيقي المتمثّل في الموت، والتحوّل إلى ولادة جديدة(2).

تؤدّي الأحلام هنا دور الوسيط الذي يؤدي إلى التفاعل بين عالمنا الأرضي، وعالم ما بعد الموت. وتُفضي إلى إبلاغ رسالة ذات مضمون ديني لاهوتي، لأنّ الرائي يتصل في الحلم بمخلوقات من عالم السماء، تمثّل "مكافأة" إلهية. فيعود من "عبوره" ليحمل بشارة، تؤكّد المضمون الديني الذي تؤمن به الطائفة ذات الموروث المشترك. فالأمر هنا يتعلق بمفهوم الحياة بعد الموت، وتأكيد التصور الإسلامي في ما يتعلق بمقتل الشهيد المسلم. فهو يتخطّى الحياة البرزخية، وينتقل مباشرة إلى عالم الفردوس، حيث تتلقّاه الحُور العين لحظة استشهاده، ويمسحن عن وجهه التراب والدم.

---

(2) المرجع نفسه، ص 41، 50، 52.

يرى ماهر جرار أنّ موضوع الرؤيا هذا، له وجهان أو قوتان: موجبة وسالبة: الإيروس والتاناتوس: الأولى تمثّل القوى الإيجابية، والغرائز التي تحقّق سيرورة الحياة والوجود، والتي تختزلها صورة الحُور العين الموعودة. والثانية هي الغاية التي تتحقق من خلال القتل أو الشهادة[3].

ارتبطت غريزة الحرب بشكل وثيق بالغريزة الجنسية. والحرب باسم المقدس هي تقديم الألم قربانًا له، مقابل مكافأة تتمثّل في تخليد اللذة "الإيروس" التي هي أُسّ الحياة ودوافعها. وهذا المنحى يتكرّر في حضارات مختلفة، ويُشبه ما يُسمى "الزفاف المقدس" أو "عرس الشهيد" الذي استُعيد بشكل واسع عقب عمليات فصائل المقاومة في فلسطين، وفي لبنان وإيران، وفي عمليات الجماعات الإسلامية في كل مكان. فالموت الذي يمثّل في العادة نهاية الإيروس، يغدو بابًا لتخليد اللذة وتأبيدها، في ظل حياة تتجدّد على الدوام في ظل المقدس[4].

وفي رأي عزيز العظمة أنّ الخطاب عن الحياة الجنسية في الجنّة هو خطاب رغبة نهمة، لا ترتوي، لا خطاب إشباع. فالبُعد الشهواني هو في النظر، لا في اللمس. وهذه اللذة كما صنّفتها الكتابات والتفاسير القرآنية، تبقى هامشية أمام امتلاك القدرة على الاستمتاع بهذا الجمال وتخيّل صوره[5].

إنّ الشهوة الجنسية مكوّن واحد من المباهج والمسرّات في الجنة. ولا يمكن التغافل عن تكامل المشهد الفردوسي القائم على لذائذ أخرى، مثل التلذّذ بالطعام، واستنشاق الروائح العطرة، والقعود في مجالس مريحة، ومتعة الاستماع إلى ما يُؤنَس به، من الألوان، والأشكال الباعثة على الغبطة والسرور[6].

---

(3) المرجع نفسه، ص 53.

(4) المرجع نفسه، ص 56.

(5) عزيز العظمة، **أزمنة التاريخ: مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي**، ترجمة علي الرضا خليل رزق (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 244.

(6) المرجع نفسه، ص 245.

ثمة بُعد احتفالي طقسي في المرويات الدينية الأخروية، يدور حول المتعة البصرية والابتهاج بها. موضعها الأول والأخير رؤية الله عيانًا ومباشرةً. وفي اللاهوت المسيحي تعني عبارة "beatific vision" حرفيًّا النظر إلى الله من دون وساطة[7].

ثانيًا: مجتمع الأموات ومجتمع الأحياء

لقد أدخلت المرويّات الإسلامية الشيعية حركة وصل بين الشاهد والغائب. وعلى النقيض من الفصل الذي أقامته مجتمعاتنا الحديثة، منذ أمد طويل، بين مجتمع الأموات ومجتمع الأحياء، سعى الإسلاميون الشيعة من خلال الثقافة الشعبية إلى إيلاج الغيب والأموات في مجتمع الأحياء. وازدهرت الرؤى والأحلام، ولا سيما في فترة ما قبل الاجتياح الإسرائيلي لبنان عام في 1982 وما بعده. فكانت شهادة أبنائهم المنتظرة في أعين الأهل والأصدقاء، تتمثّل أحيانًا كثيرة في رؤية نور يظهر في الأحلام، أو في الواقع (كما يتراءى لهم). والنورانية من خصائص العلامات السماوية المقدّسة ومزاياها البارزة. ومن هذه الشهادات ما يرويه أحد القرويين في ميفدون، إحدى قرى الجنوب اللبناني: "سمعت صوته من الباب وهو يناديني يا حاج يا حاج، نهضت سريعًا، وفتحت النافذة فلم أجد أحدًا، بعدها توضأت وبدأت بالصلاة. وأثناء ذلك لمحت نورًا يضيء الغرفة وكأنّه يعلمني أنّه قد استُشهد، وفُتحت له أبواب الجنان"[8].

وتسمو الشهادة في منظور الأحزاب الإسلامية على ازدراء الدنيا وفسادها ورجسها، ولا يبخل الأموات على الأحياء بالرؤى وأحيانًا بالفتاوى والمشورة، فتطلب زوجة أحد الشهداء من الله أن يُرِيَها زوجها

---

(7) المرجع نفسه، يُراجع تعليق المترجم في الصفحة عينها.

(8) وضّاح شرارة، **دولة حزب الله: لبنان مجتمعًا إسلاميًا**، ط 4 (بيروت: دار النهار للنشر، 2006)، ص 280.

في المنام، ليزوّدها بتوجيهاته، وألّا يغيب عنها، دلالة على وصل حبل الشهداء بأهلهم من طريق المنامات والعلامات، ورفع الفارق بين الأحياء والأموات[9].

ويُمثّل قبول المجتمع للفعل الاستشهادي، بل الترحيب به، والحضّ عليه، دافعًا سيكولوجيًّا مهمًّا في اقتفاء هذا الطريق. فجثمان الشهيد يُستقبل بالزغاريد والورود ويُحاط بالتبريكات والتهاني، وتتحوّل الجنازة إلى عرس، وتتزحزح وظيفة الموت في أعين المعزّين، بل المحتفلين بعرس الشهيد، من إطفاء جذوة الحياة إلى انبعاث روحي. ولا يعود الموتُ نهايةَ المطاف، بل بداية لعالم جديد، وإبحارًا إلى عالم الأبدية، وإعادة تجديد دماء الأمة.

---

(9) موقع سرايا القدس: www.sarayaalquods.com

الفصل الثالث والعشرون

الدم على يدي قايين

﴿لئن بسطتَ إليّ يدك لتقتلني ما أنا بباسط يديَ إليك لأقتلك﴾

(المائدة، الآية 28)

أولًا: حرب الإخوة

عند الحديث عن الموت في الحرب الأهلية على يدي الإخوة في الوطن، نقع في بلبلة إزاء هذا الفعل الذي يسفك فيه الأخ دم أخيه، أو مواطنه، أو قريبه، أو جاره. والمفارقة أنّ وصف هذا القتل بأنّه استشهاد يقع في خانة القاتل والمقتول معًا. ويختصره باتريك ميني (Patrick meney) في عنوان كتابه عن الحرب الأهلية اللبنانية: "لكل القتلة أم واحدة". وهو بهذا يجمع "أبطال" الحرب الأهلية في رحم أم واحدة، تقف حيرى، ومتردّدة في مناصرة ابن على الآخر.

إنّ صورة الشهيد اللبناني تبدو، بسبب التعدّد الطائفي، والتباين السياسي، والتنازع على هوية لبنان الحضارية والسياسية ودوره الإقليمي، صورة ضبابية مبهمة. وقد ساهمت الحرب الأهلية التي نشبت طوال سنوات عدة بين المناطق والطوائف اللبنانية إلى التباس مفهوم الشهيد، وقد استُخدم هذا المصطلح في الحرب بكثافة بين الفصائل المتصارعة، واقترن أحيانًا بكلمة بطل. وهذا الالتباس عائد إلى المواقف المتناقضة حيال الدور الذي يؤديه كل فريق على حدة، ومشروعية القضية التي ينافح

عنها، ويبذل دمه في سبيلها؛ فالفدائي عند طرف، هو قاتل عند طرف آخر. ومصطلح شهيد في هذا الوضع والظروف مصطلح افتراضي، لا ينطبق في حقيقة الأمر على معنى الشهادة، أي قتل النفس بهدف إيقاع الإيذاء بالعدو أو قتله. ولم تشهد ظروف الحرب الأهلية اللبنانية عمليات من هذا النوع، لكنّ أدبيات الحرب وشعاراتها المرفوعة، عمّمت هذا المصطلح على قتلى كل جهة. لا فرق بين مسلم ومسيحي، ولا بين سني وشيعي، أو لبناني وفلسطيني. ومناط هذا الحرص، هو ما تمثّله هذه الكلمة من تداعيات وإيحاءات، وما ترمز إليه من دلالات البطولة والتضحية، والذّود عن القضية التي يقف وراءها. وهذه الكلمة إذا ما استُخدمت في الوقت المناسب، فإنّها تثير حميّة الجماهير. ويذهب غوستاف لوبون في كتابه الشهير **سيكولوجية الجماهير** إلى أنّ ثمة كلمات تُتداوَل في السياسة أو في الحروب، تكتسب في نظر الناس جاذبية وسحرًا لا يقاومان. فالكلمات التي يصعب تحديد معانيها بشكل دقيق هي التي تستحوذ أحيانًا على أكبر قدر من التأثير. وعبارات مثل ديمقراطية أو اشتراكية، أو مساواة، أو حرية، معانيها شديدة الغموض وتحتاج إلى مجلدات لشرحها، بيد أنّ حروفها تملك قوة سحرية بالفعل، بل إنّ الغموض الذي يظلل هذه الصياغات التعبيرية هو الذي يزيد قوتها السرّية[1].

اكتسبت مقولة الاستشهاد عمقًا وجدانيًّا، عقب الاحتلال الإسرائيلي. وعادة ما يوصف الصراع الداخلي والأهلي بأنّه صراع عبثي لا طائل منه، ولا مأرب له سوى القتل المجاني، في حين أنّ موضوع الحرب الأهلية في لبنان وسواه من الدول، لا يخلو من مآرب سياسية راهنة أو مؤجّلة، يُذكيها الخارج، وتحضّ عليها التيارات الداخلية بطوائفها ومناطقها. ويرعاها الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب، ويؤجّج نارها. ويفصّل عيسى

---

(1) غوستاف لو بون، **سيكولوجية الجماهير**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، 1991)، ص 116.

مخلوف في أطروحته بالفرنسية: "فتنة الموت في بيروت" بين نوعين من القتل: القتل العلني الذي ينتقل خبره عبر وسائل الإعلام، والقتل السري المجهول تاريخًا ومكانًا وأشخاصًا.

ثانيًا: التنكيل بجسد الآخر

الشارع في الحرب الأهلية هو المسرح الذي تُرتَكب فيه عمليات الانتقام والانتقام المضاد، وهو الذي يضع الحدود الدموية بين الأحياء والمناطق. ومِن ممثّليه "القناص" الذي "يرعى" خط الفصل أو خط التماس بين المناطق، ويحولّها إلى "غيتوات" متناحرة، فيختبئ خلف متراس أو على سطح بناية عالية مشرفة على الأحياء "العدوّة" ويجلس على كرسي في انتظار فرائسه من المارة، أو عبر نوافذ مكشوفة، أو في كل زاوية أو مكان يُطّل عليه. دوره إحكام تقسيم بيروت العاصمة إلى شرقية وغربية. ورسم خط الفصل أو التماس غير القابل للاختراق من الطوائف المتنازعة في ما بينها[2].

ويتصدّر المشهد اليومي للحرب الأهلية تحرّكات الميليشيات في مناطق نفوذها، أو استنفارها، عند حدود المناطق والأحياء المتصارعة. وإقامة الحواجز الثابتة والطيّارة، التي تمارس عبرها القتل على الهوية من كلا الجانبين، أو اعتقال المشبوهين منهم. في لعبة الاختطاف، يُعذَّب أشخاص ويُصفَّون. يتعلّق الأمر بتحطيم الآخر بهدف إثبات الذات. يبدو جسد المنكّل به مِلك الميليشيا. وتدميره يعني تدمير قيم العدو الاجتماعية والأخلاقية والدينية التي يحملها. وسيطرة الخاطف على ضحيته تمنحه الثقة في نفسه، والشعور بنشوة الانتصار، حيث يملك بين يديه وطوع مشيئته حياة المخطوف وموته[3].

---

(2) Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d’Allah*, 2ème éd. (Paris: Flammarion, 2002), p. 223.

(3) Ibid., pp. 224-225.

عندما تفكّكت عُرى الدولة اللبنانية في ذلك الوقت، بات قتل المرء على أيدي أفراد من حزب أو تنظيم آخر، أمرًا مألوفًا، وحلّ عنف هؤلاء العشوائي واللامنظّم الذي يُنزل عقابه على المناوئين، أو المختلفين عنهم، مكان عنف الدولة التي ترهّلت، أو غابت نهائيًّا مؤسساتُها العقابية، مثل السجون والمحاكم. وغدا تنفيذ العقاب أمرًا ميسورًا، ترعاه قوانين أو جهات مختصة. وانتهت العقوبات أحيانًا بالإعدام، أو تقطيع الأوصال، أو حرق الجثة، أو الاعتداء الجنسي، أو الاستمتاع بمجون دموي، يمازجه الرقص المبتذل، ومعاقرة الكحول، وتعاطي المخدرات. وهذا المجون الذي يعبث بجسد الضحية، يشدُّ اللحمة بين عناصر الميليشيا والطائفة التي يمثّلونها على منوال "كبش الفداء"، حيث الشعور بقوة الجماعة يتجدّد من خلال عمليه القتل[4].

يقترن الجنس بالموت عبر عمليات اغتصاب تطاول النساء والفتيات، على مرأى من أزواجهن أو أهاليهن. ولا يخلو الأمر من إذلال جسد الآخر، عبر تحطيمه رمزيًّا في أنوثته، وتحطيم عائلته، وإسباغه الشعور بالعار والفضيحة، والإحساس بالذنب. ويصف باتريك ميني، من خلال مشاهداته وتحقيقاته عن حرب لبنان الأهلية، حركة تجمع بين العنف والجنس، حين يحدّثه "رامي" الصبي الذي قُتلت أمه، وأراد الثأر من قاتلها، كيف أنّه كان "يتلذّذ" بالبندقية، مثل أي صبي يكتشف الاستمناء. فيقول: "تصير جسدًا واحدًا مع البندقية، وهي ترتعش تحت إبطك. تهزّك هزًّا، وأنت تنعظ معها، ثم تقذف". هنا يتماهى القذف القضيبي مع قذف الرصاص، كما يفسّر فواز طرابلسي هذا الكلام[5].

---

(4) Ibid., pp. 225-228.

(5) فواز طرابلسي، **دم الأخوين: العنف في الحروب الأهلية** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2017)، ص 26.

الفصل الرابع والعشرون

المَدد الإلهي

لأنّ الربّ إلهكم سائر معكم ليحارب عنكم أعداءكم ليخلّصكم

الكتاب المقدّس–التثنية 20:4

أولًا: الإمداد الباطني والإمداد الظاهري

إنّ الشهيد الديني مُؤيَّد دائمًا بالمَدد الإلهي، ما دام يُقاتل في سبيل الله. وهذه حال الحملات والحروب كلها التي تُخاض تحت راية القداسة. ويذكر التاريخ أنّ أغلب الحملات العسكرية الأشورية كانت امتثالًا لأوامر الآلهة بنحوٍ عام، والإله أشور بنحوٍ خاص. ولم تخلُ الكتابات الملكية والنقوش الأشورية من الإشارة إلى الآلهة التي كانت تؤازر الجيش على الدوام. ومنها نصوص الملك أشور بانيبال (627ق.م) التي يذكر فيها بأنّه تلقى أوامر الهجوم على بلاد عيلام، تنفيذًا لأمر الآلهة: أشور، سن، شمس، أدد، عشتار التي تمدّ الجنود بالنصر، وتُضفي القدسية على أعمالهم العسكرية. وكان الإعداد الحربي يواكبه إعداد نفسي، قبل خوض المعارك تحت مظلة الأصل المقدس لتلك الحروب، باعتبارها نزولًا عند رغبة الأرباب أصحاب السلطة الشرعية المطلقة في إعطاء الموافقة. ولا تتحقق مؤازرةُ المقاتلين، ونصرُهم على أعدائهم، إلا بفضل هذا الدعم الإلهي.

وقد عبّر الملك أشور بانيبال عن ذلك بقوله: "ليس عن طريق متانة قوسي، وإنّما عن طريق قوة آلهتي واقتدارها كنت قد قهرت أعدائي"[1].

كان الملوك الأشوريون يقتطعون جزءًا من مغانمهم التي غنموها في معاركهم لمنحها لآلهتهم، إقرارًا بفضل مدّها يد العون لهم، ولكونها السبب في تحقيق النصر. ونصرهُم الإلهي لم يكن، بحسب معتقدهم، بوقوف الآلهة إلى جانبهم فحسب، بل بتزويدهم الأسلحة الفعّالة في اجتراح النصر والتفوّق على الأعداء[2].

إن جميع الحروب المصيرية تصطبغ بوجه من وجوه الأسطرة التي تحمل صورًا دالة على مباركة الآلهة، بنزولها إلى ساحة الوغى، لشدّ عزيمة المقاتلين. وثمة مقاطع من الإلياذة تشير إلى مواقف كثيرة تتدخّل فيها القوى الخارقة من آلهة أو أشباه آلهة، في المعارك بشكل فعلي، حيث اتخذت "هيرا" هيئة صنتور (الرجل- الحصان ذو الصوت الجبّار) واستحثّت همم اليونانيين على الصمود في القتال، ثم اقتربت من ديوميد، وكان يمسح بيده على الجرح الذي أنزله به بنيدار، وأخذت تعنّفه على تأخّره في القتال في طروادة.

هذه التجلّيات الأسطورية لدخول الأرباب معمعة الحروب لنصرة مخلوقاتها، ومؤازرة أتباعها، سنقرأ نسختها الحديثة عبر الخطاب، أو المنظور الديني لمجريات حرب تموز التي خاضها حزب الله ضد العدو الإسرائيلي في تموز/يوليو 2006، إذ يعتقد الفكر الإسلامي الشيعي والسنّي بحتمية النصر الإلهي في الحروب التي يخوضها المسلمون، بمقتضى الوعد والبشارة في القرآن. والانتصار النهائي للمؤمنين سيكون ميسورًا بوساطة الإمدادات الغيبية، والتسديدات الربانية.

---

(1) سعد عبود سمار وعلي جبار الطائي، **النصر من الآلهة** (دمشق: تموز ديموزي للطباعة والنشر والتوزيع، 2020)، ص 90.

(2) المرجع نفسه، ص 50.

تُقسم الإمدادات قسمين: إمداد باطني وإمداد ظاهري. في الجانب الباطني، يتصرف المقاتلون المسلمون باقتدار، تحت تأثير الإحساس بالمؤازرة الربانية، والاطمئنان بالظفر على الأعداء، مما يهبهم روح الأمل، ويرفع معنوياتهم، في حين يدبّ الخوف في صفوف الأعداء ويُشعرهم بالخذلان والعجز إزاء قوة المسلمين، بما يؤدي إلى تقهقرهم وانكسار شوكتهم، وقذف الرعب في قلوبهم، وإصابتهم بالوهن، وعدم الثبات، مقابل إنزال السكينة والطمأنينة على قلوب المؤمنين.

أمّا الإمداد الظاهري الطبيعي، فيُذكر منه العواصف الشديدة. وإن كانت أمرًا محسوسًا، إلا أنها تتحرك بعنوان الجنود الإلهيين، وكذلك العوامل الطبيعية الأخرى كالأمطار. ولا مؤثرَ حقيقيًّا في الحرب غير الذات الإلهية؛ فالله يتدخّل في الموارد اللازمة، وبوساطة سلسلة من العوامل الباطنية والروحية، أو العوامل الظاهرية والعلنية التي يجعلها في خدمة المجاهدين، ولمصلحة انتصار الحق وهزيمة الباطل[3].

ثانيًا: الغوث الإلهي

عبّرت كوكبة من الصور والحكايات والمرويات الشعبية التي شاعت في أوساط مناصري حزب الله، عقب حرب تموز 2006 التي جرت بينه وبين العدو الإسرائيلي، عن تجليات "النصر الإلهي"، حيث استقر في أذهان هؤلاء أنّ صمود المقاومين أمام الآلة الحربية الإسرائيلية العملاقة، وقوتها التدميرية، لا يمكن أن يتحقق إلا بمدد من القوى الغيبية ومؤازرتها. وحاكت كرامات "الوعد الصادق" ما جاء في الموروث الديني أو القصص الديني، وتغذّت من الأدب الشعبي. وقصص عجائبية كهذه ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالذهنية الدينية التي تشرّبت رواسبَ من التصورات الميثولوجية الأسطورية والسحرية والتعويذية، والتي تلتصق عادة باللاوعي الشعبي، الذي تدغدغه قصص

(3) شبكة المعارف: almaaref.com

المخاريق والمعاجز. وتُعيد هذه البطولات المحققة أو الموهومة في مجتمع مأزوم وقلِق، إزاء ترسانة العدو العسكرية الكاسحة، استقرارَه وطمأنينته، وثقتَه في قدراته، وتقضي على إحساسه بالعجز والدونية. فأمام حقل معادٍ تقوم "الأنا الجماعية" من خلال البنية القصصية العجائبية التي تتأسس على استدعاء رموز القوة والغوث الإلهي على حماية هذه الذات من القنوط، ومنحها الأمل بالنصر والغلبة، وإشباع رغبتها في الظفر والاقتدار. أما ما يُروى من كرامات دوّنتها كتب كثيرة، وطُبعت خلال عام طبعات متعددة، على ما فيها من ركاكة أسلوبية وأخطاء لغوية، فيمثّل هوامات وصورًا لاواعية عن صراع الإنسان مع القوى القاهرة. هذه القصص تقتبس عناصرها من بطولات الإناسة التخييلية، والأوليائية الإسلامية، وترتكز على دلالات قرآنية لتقيس عليها، ولتُضفي عليها شرعيتها الدينية، وإنْ كان الفكر الشيعي لا يؤمن بآلية القياس الفقهي، إلا أنّه يماثل في نظرته إلى التاريخ بين الماضي والحاضر، وتلوذ الذاكرة الشيعية بمبدأ التشابه والتماثل. فكما كان في الأمم السالفة يكون في هذه الأمّة، حذو النعل بالنعل والقذّة بالقذّة (القطع المتساوية) حيث يتكرر تدخّل العناية الإلهية لنصرة المستضعفين في الأرض الذين يعيشون صراعًا ثنويًّا بين الاستكبار والاستضعاف. وهو مسار مدفوع بحركة العدالة الإلهية انتصارًا للحق على الباطل وللمظلوم على الظالم. ترتبط إذًا كرامات "الوعد الصادق" بفكرة اللطف الإلهي، بحسب الدلالة الشيعية العقائدية، كجزء من الوعي السياسي الإسلامي. وتقوم هذه الفكرة على رعاية الله للمسلمين، عبر توجيه وقائع التاريخ وحوادثه لخيرهم، وصالح أعمالهم، وحُسن مآلهم. وإنْ كانت أحيانًا تنزِل بالمسلمين، وفي فترات محدّدة، النوازل والكوارث والهزائم، فهي ترجع إلى ضرب من ضروب القصاص عِبرةً وتأديبًا، على ما اقترفوه من خروج على تعاليم الدين ووصاياه. لذا، فإنّ مقارعة العدو الإسرائيلي تتجرّد في هذه الحال من بُعدها السياسي المرحلي، ومن إشكاليات الوقائع والتباساتها، وتتخطى تقاطعات الأزمنة السياسية وتعقيداتها. وإذ تضمحل المعايير الواقعية للصراع، فإن الأخير يتحوّل إلى جوهر ميتافيزيقي، يقوم على صراع الخير ضد

الشر، ويغدو السلاح الذي يُقاتل به المقاوم المسلم، من وجهة النظر هذه، ذا ميزة روحانية، وانتصارهُ انتصارًا كونيًّا، على بذور الشر والظلام، وعدوّه الذي يقارعه عدوًّا لله.

وإذا كان جزء من هذه المرويات يمتّص نماذج قرآنية، أو تتماهى بها، فإنّ النموذج العام الذي تنضوي تحته هذه المرويات كلها، هو تماثل حرب تموز بمعركة "بدر الكبرى" وهو أمر لا يغيب عن أذهان من رووا، أو كتبوا هذه الأقاصيص. فالمعركتان تتناظران في الكثير من الوجوه، وعلى رأسها مؤازرة الملائكة لجيش المسلمين الذين كانوا يخوضون الحرب ضد المشركين من قريش، إذ ورد في القرآن الكريم ﴿إِذْ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم إنّي ممدّكم بألف من الملائكة مردفين﴾ (الأنفال: 9)، حيث ذهب المفسرون والمؤرخون المسلمون مذاهب شتى في تفسير هذا الضرب من المَدد الإلهي، بين من يقول أنّه مدد مادي واقعي، ومن يقول أنه مدد معنوي وروحي واعتباري. أمّا العلّامة محمد حسين فضل الله في تفسيره **من وحي القرآن**، فيستبعد أن يُنزل الله ملائكته لتقاتل نيابة عن المسلمين، ويستند إلى المنطق الذي يقول: إنّ القوة الغيبية كفيلة بتصفية جميع الأعداء، من دون أن يتحمل الناس عبء القتال، وإنما مهمة الملائكة إزالة ما علق في نفوس المسلمين من خوف واهتزاز، وتثبيت أفئدتهم لاقتحام المعركة بلا وجل، وبإرادة صلبة قوية[4].

بيد أن الحشوية والمجسّمة بين الناس تأبى إلا أن ترى في الملائكة محاربين خارقين، ينزلون إلى الأرض ليقاتلوا إلى جانب أبطال المقاومة الإسلامية، أو ليصدّوا عنهم الغارات الإسرائيلية، ويُبطلوا مفعول أسلحتهم المدمّرة. فإذا عرفنا حجم القوة التدميرية التي يتمتّع بها جيش العدو، فإنّ مجابهتها، على ما بين الطرفين من اختلال عظيم لمصلحته، تُفضي إلى

---

(4) محمد حسين فضل الله، **من وحي القرآن**، مج 10 (بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص 338-344.

ما يسميه علي زيعور "الاستجابة الحرجة"، ويفسرها بأنّها سلوك الاستماتة في الدفاع عن النفس، الذي يؤدي غالبًا، إلى انتصار الضعيف على القوي. وهو سلوك سيكولوجي معروف عند الطفل أمام خصم أكبر منه. ويمثّل عند الحيوان دفاعًا عن مجاله الحيوي[5].

وإذا كانت المرويات التي بين أيدينا تستعيد ضروبًا من القصص القرآنية وتتلوّن بها، فإنّ أخبارًا كهذه لا تتجاوز في التفسير القرآني ما رسمه المفسرون من حدود التزموا بها في مسار التأويل. أمّا المخيال الشعبي فإنّه يتحرّر في أخباره العجيبة من كل قيد، وتتسع دائرته وحركيته سعيًا إلى التأثير لا إلى الاقتناع. فصور المخاريق والأعاجيب تنحو عادة إلى الاستجابة لغاية تأثيرية، فتميل إلى إدهاش المتلقي وانبهاره، في حين أنّ الغاية الإبلاغية تنحو إلى الأمانة في النقل، واعتماد منطق الاستدلال والتحقيق والتمحيص والحجة[6].

ثالثًا: الصور النمطية

تخضع حركية المخيال إلى نظم وآليات تدور حول رموز حضارية كونية عامة. وقد دخلت هذه الرموز إلى الفضاء الإسلامي بدخول الشعوب المتباينة في الديانة الإسلامية. وقد ساعدت القناة الشفوية على تنشيط هذا الخط الروائي، وتسرّبِ الصور النمطية، ولا سيما صور الأعاجيب لتعظيم أبطال الديانة الإسلامية، وإنجازات قادتها في المعارك المظفّرة التي خاضوا غمارها. يتماهى بطل "الوعد الصادق" هنا بتجارب سامية وأمثلة روحية لأنبياء القرآن، ويستحضر عالمَ الأئمّة والأبطال الأسطوريين. وعندما ينطلق

---

(5) علي زيعور، **قطاع البطولة النرجسية في الذات العربية** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982)، ص 59.

(6) منصف الجزار، **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2007)، ص 3-5.

إلى محاربة عدوّه الإسرائيلي، إنّما يستعيد زمن الإسلام الأولي، ويمتزج دمه بدم الإمام الحسين. وتعمل البيئة الحاضنة لأيديولوجية "الحزب الإلهية" الشيعية على هذه المماهاة، وعلى ذيوع الروايات التي تمجّد النصر، وترتقي به إلى صف الخوارق. ومن العناصر العجائبية التي تمتصّها هذه القصص، وتسترعي الانتباهَ في كتاب **كرامات الوعد الصادق** للشيخ ماجد ناصر الزبيدي - وأنقل عنه حرفيًّا بعض هذه الروايات، رغم ما يشوبها من هفوات لغوية وركاكة أسلوبية - نشوريةُ الأبطال المقاومين وانبعاثُهم من موتهم، ليحاربوا مجدّدًا إلى جانب إخوتهم: "فرأيت أمرًا غريب! عجيب! وهو حصول اشتباكات بين الجيش الإسرائيلي وبين أحد الشهداء (رض) وهو يقاتل لوحده. ورأيت كذلك أنّ رصاص العدو يُوجّه إليه ولا يضرّه شيء"[7].

تنفتح هذه الرواية على مصداق الآية القرآنية المعروفة والمتداولة عن الشهداء ﴿ولا تحسبنّ الذين قتلوا في سبيل الله أمواتًا بل أحياءعند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾، ولكنّ الرواية تغوص إلى أبعد من منطوق الآية؛ إلى التربة الميثولوجية التي ترى إلى أنّ البطل يتجدّد بالموت ويتطهّر به. وفي أخبار الحلّاج لأصحابه قبل صلبه أنّه قال: "إني عائد إليكم". وتستوحي رواية كهذه جانبًا من العقيدة الشيعية التي تؤمن بالرجعة، أي بعودة البطل الإمامي، وانبعاثه في الحياة الدنيا ليكمل رسالته، وينتقم من أعداء أمته ودينه، وينشر لواء الحق والعدالة.

ويتدخّل في هذه المرويات أيضًا العنصر النوراني: "وإذ برجل مرتدي اللباس الأبيض لم تتّضح ملامح وجهه من شدة النور الذي في وجهه، قد نصب عدد من صواريخ الكاتيوشا، وأخذ بإطلاقها نحو إسرائيل، وترك عدد من الصواريخ في القاعدة ثم اختفى"[8].

---

(7) ماجد ناصر الزبيدي، **كرامات الوعد الصادق** (بيروت: دار المحجّة البيضاء، 2007)، ص 179.

(8) المرجع نفسه، ص147-148.

تمثّل النورانية في معظم الديانات والعقائد الرمزية والسماوية والإناسة التخييلية تناظرًا بين السماوي من جهة، والمنير المضيء والمتألق من جهة أخرى. وتنضوي تحت كوكبة الرمزية السماوية صفات عدة، منها: الأبيض والنقي والعمودي، معبّرةً عن الصورة العلائية الشعشعانية. لذلك وصفت هذه الروايات من يلتقيهم المقاتلون بأنّهم كانوا يشعّون بالنور، ويرتدون البياض. والحقل الدلالي المتصل بالنور انتقل إلى مرويات الثقافة الشعبية، وأنزله الشيعة منزلة عُليا، حين قرنوا بين النبوة والولاية، بوصفهما قِرانًا بين نورين: نور محمد ونور علي.

وتُستحضر أكثرُ من رواية على ألسنة الجنود الإسرائيليين، أنّ مقاتلين مجهولين كانوا يضربونهم بالسيوف، خصوصًا بسيف ذي الفقار، وهو في المأثور الشيعي، نزل به جبرائيل من السماء لمقاتلة الكفار والمشركين، وقد تحوّل إلى أيقونة في الرسوم والتصاوير الشعبية. وحملته أجنحة الموروث الحكائي والمخيّلة الشعبية على تصوّر قدرته، على أنّها قدرة عجائبية إعجازية. ولا بدّ من حضور هذه القوة الخارقة في لحظة قتالية حاسمة كهذه لغوث مواليه وأنصاره.

رابعًا: عالم حلمي تخييلي

إنّ الإناسة التخييلية تعزو إلى بعض الأولياء قدرة على خرق النواميس والسنن الطبيعية، ولا سيما رغبة المرء في قهر الزمان والمكان، فنقرأ في الموروث الديني الشعبي أنّ أحد الأولياء، وهو بِشر الحافي، اجتاز مسافة طويلة بطرفة عين ليُطعم مريضًا. كذلك نطالع في إحدى روايات "الوعد الصادق" أنّ المسافات كانت تُطوى للمقاتلين، فينتقلون بأعجوبة من ضفة إلى ضفة، وتخفّ بين أيديهم الأحمال الثقال[9]. نحن هنا في هذه الحال، إزاء عالم نكوصي لازمني، لا ديمومة له، ولا حركة، ولا جاذبية. وهذا

(9) المرجع نفسه، ص 172.

ما يكون عادة في عالم حلمي تخييلي، يحرّر الذات من ضغوطها النفسية واحتقاناتها أمام قوة جبروتية قاهرة، تمثّلها الترسانة العسكرية الإسرائيلية الضخمة. عندئذ، تُقدّم الأرواحُ الملائكية الخيّرة المساندةَ للمقاومين، فتطوي لهم الأرض، وتُنقذهم من المآزق والعثرات، وتمدّهم بالمؤونة والذخائر، وتحميهم من النيران والقذائف العدوّة؛ لأنّ المقاوم يعيش في ظروف حصار صعب، فهو في معظم الأحيان، لا يتوفّر لديه المأكل والمشرب. وهذا شأن معروف في زمن الغزوات والحروب. بيد أنّ العناية الإلهية الراعية له سرعان ما تؤمّن له ما يحتاج إليه من طعام وشراب. ويذكر الراوي أنّه عندما نفد طعام المقاتلين في يوم شهد قصفًا عنيفًا من طائرات العدو ومدافعه وهاوناته، دخل مقاتلون إلى بيت مغلق منذ أكثر من أسبوعين أو ثلاثة. "وأثناء دخولنا وجدنا سفرة من الطعام الساخن وكأنه حُضّر في هذه اللحظة... ولم نرَ أطيب من هذا الطعام منذ ولادتنا حتى اليوم".

إنها وليمة سماوية وغذاء عجائبي، مثل ذاك الذي نزل من السماء، عندما طلب الحواريون من عيسى المسيح أن يُنزل الله عليهم طعامًا، كما أنزل على الإسرائيليين المنّ والسلوى في التيه. وغالبًا ما تعلّقت القداسة بالأعجوبة الغذائية، وتكثير الطعام، وفوران الماء. وعُدَّ ذلك من دلائل نبوّة محمد، عند المفسرين والمؤرخين المسلمين. وفي الإرث الشيعي تكاثرَ الطعام بين يدي فاطمة بنت النبي وزوج الإمام علي.

كذلك يلوذ المقاومون بالقدرة السحرية للكلمة الإلهية، ويستمدون من تلاوة القرآن عونًا على إطفاء نيران العدو: "تعرضت قلعة 'دير كفير' في جنوب لبنان إلى قصف عنيف، حتى احترقت حولنا الأعشاب، فبدأنا بقراءة القرآن فانطفأت النار، ثم تعرّضت أيضًا مرة ثانية لقصف عنيف جدًّا، واحترق ما حولها وبدأنا بقراءة القرآن أيضًا، وانطفأت النيران، ومرة ثالثة أيضًا، ولم نُصب بإذن الله تعالى وبعنايته"[10]. وكان طُلب من المحازبين

(10) المرجع نفسه، ص 143–167.

والمناصرين، في جميع أنحاء لبنان، التضرّع إلى الله، وقراءة دعاء كُميل، ودعاء الجوشن وسواهما، نصرةً للمقاومين، وإعلاء لأهمية الكلمة المقدسة، وفاعليتها الكامنة في طبائع الحروف وخواصها وأسرارها، خصوصًا في بيئة المفسّرين والمتصوّفة، الذين صرفوا هذه الأسرار في باب المعالجات والسحر والشعوذات والطلاسم والتداوي والرقى. والأمر مناط بمعتقد روحاني باطني، يدور حول المقدس والسحر، وتمثّل الكلمة الوسيط الذي يربط الإنسان بعالم الغيب والماوراء. ولمّا كان الفعل المقاوم في أذهان المسلمين فعلًا إيمانيًّا، فإنّ عددًا من الروايات جاءت استعادة لموروث القرآن. فالصواريخ تنطلق من تلقاء ذاتها بأمر رباني مصداقًا للآية ﴿وما رميت إذ رميت ولكنّ الله رمى﴾ (الأنفال، 17).

وقصة حيوان اللاما الذي نقل عليه الإسرائيليون العتاد والأسلحه الثقيلة، ورفض السير في اتجاه الحدود اللبنانية، إنّما يستنسخ قصة فيل أبرهة الذي امتنع عن هدم الكعبة.

والنار التي جعلها الله بردًا وسلامًا على النبي إبراهيم، مصداقها، ما يرويه المقاتلون: "كانت تأتي النيران على كل شيء إلا راجمات الصواريخ وأماكن الذخيرة ونقاط تواجد المجاهدين"[11]، فتستعيد الرواية الزمن النبوي، ويستعيد الراوي الأمر الإلهي "كوني بردًا وسلامًا" في زمن آخر، وفضاء مختلف. كلّ هذا المخزون الإخباري التخييلي عن بطولات ومخاريق سطّرها المقاومون، يمتح من معين لا ينضب من الاستيهامات المُرمَّزة والمرويات المؤسطَرة التي تتفاعل مع حركه المخيّلة الشعبية المهمّشة، وتبني حمولات وأطيافًا من الصور الحلمية، والرموز الاستعلائية لتحرّر حامليها من عقدة استضعافهم التاريخي والدنيوي.

---

(11) المرجع نفسه، ص 165.

خاتمة

أفضى بحثنا عن صور الموت المتعددة في مجتمعاتنا عبر تبنّي المنهجية الإناسية إلى التوقّف في القسم الأول "التحديق في الموت" عند ظاهرة الموت ومعاينتها كظاهرة شمولية حتمية، لا تستثني أحدًا من المخلوقات، بل تسري على الصغير والكبير، والقوي والضعيف، وعلى الإنسان والحيوان.

بيد أنّ هاجس الموت الحتمي يحرّك المخيّلة الإنسانية لتشكيل رؤيا ميثولوجية تطرح تصوّرًا عن أصل العالم ونهايته، من خلال الأمل في دورة أخرى من الحياة، أو من انبعاث الأجساد ثانية. وترمي الطقوس التي تحيط بلحظة الموت إلى ابتكار رموز وعلامات تتضمّن عملية التبادل بين عالم الأحياء وعالم الأموات. بناءً عليه، فإنّ المجتمع يحيط الجسد الهامد والبارد بالرعاية والاحترام، ويزحزحه عن الدلالة البيولوجية إلى الدلالة الروحيّة الإنسانية. كما يحمل الكفنُ الذي يُغطّى به دلالات مشبعة بمعاني القدسية والبركة. وتعقب الموت سلوكات فردية وجماعية مقنّنة، تحدد مراحل الحِداد المتتابعة والمنضبطة، ولا سيما في مجتمعاتنا المحلية، في حين بدأ المجتمع الغربي الحديث يتحلّل من عبء هذه المتواليات الشعائرية التي لم تعد مألوفة لديه، بل إنّ أبناء له يرون إلى مظاهر الحِداد والفجيعة ممارسات خرافية عفّى عليها الزمن.

وفي الانتقال إلى عملية الدفن توقفنا عند دلالة تعدّد صور الدفن، وعلاقتها بالحضارات والأنظمة الفكرية والدينية، بدءًا من الدفن في الأقبية

والكهوف، إلى إهالة التراب عليه، أو إلى حرق الجثة، أو وضعها في العراء لتلتهمها الكواسر.

وقد ركزنا على مسرحة المأتم في الشرق كمشهد طقوسي جمعي وفرجوي، يهدف إلى إظهار الوجاهة الاجتماعية لطبقات ميسورة.

وتوقفنا مليًّا عند دلالات القبر، وما تشكّله المقبرة من جسر تواصل بين الموتى والأحياء. وبقدر ما تحتفي مجتمعاتنا بهندسة القبور والعناية بها، فإنّ المقبرة التقليدية في بلاد الغرب الحديث بدأت تضمحل، أو يُعاد تنظيمها بما يلائم الظروف البيئية الصحيّة والجمالية.

أمّا القسم الثاني "الأموات الوسطاء"، فيشهد على تحوّل الضريح من مكان لحفظ جثة الميت إلى موضع تعظيم له، وتحوّله إلى مزار مقدّس، ومحجّة للناس، لِما يُعزى إلى صاحب الضريح من مناقب وكرامات وخوارق مزعومة. وقد أفضى إلى أن تشكّل أضرحة الأولياء سمة اعتقادية تهيمن على السلوك الديني الشعبي الذي يعتقد بقدرة الأولياء الموهومة، وقد أمطنا اللثام عن الأصول الإحيائية الإخصابية للكثير من المزارات. وعدّ الإناسيون الطقوس التي تُقام على شرف الأولياء شكلًا من أشكال التعامل الأسطوري مع الطبيعة، الهادف إلى ضمان الخصوبة التي يسعى اليها عادة الفلاحون والمزارعون لازدياد محاصيلهم ونمو قطعانهم.

ولاحظ الباحثون في مختلف أصقاع الأرض، خصوصًا في المناطق والبلدان النامية، عددًا لا يُحصى من القبور المقدسة، ولا سيما مع تنامي الشعور الديني في الآونة الأخيرة، وأرجعوا هذه الطفرة الجديدة إلى محاولة استثمار التدين الشعبي في مدار الصراع السياسي والانتفاع المادي والاقتصادي.

وأخطر ما في الأمر تحوّل ما يحصل من الشعائر داخل المزارات وخارجها إلى تكريس الولاء الديني المذهبي، وإلى استغلاله في تكوين

استراتيجيات تعبوية عقائدية، ذات وظائف سياسية، تقوم على خلق هويات مذهبية متنازعة.

وخصّصّنا القسم الثالث لـ "الموت الأضحوي" فميّزناه، كما جاء في تصنيف كتاب إميل دوركهايم **الانتحار** من الانتحار الفردي، ووضعناه في الفئة الثالثة: الانتحار الإيثاري، الذي تسميه الثقافة العربية الإسلامية الكلاسيكية "العمل الاستشهادي".

وتتبعنا تاريخيًّا، وبإيجاز، مسار الشهادة منذ ظهور الأديان الموحِّدة مرورًا بالأيديولوجيات العلمانية والقومية. وتوسعنا في مفهوم الشهادة في هذا العصر الذي يشهد طفرة جهادية استشهادية، اجتاحت العالم الإسلامي وأطلقت جماح المخيلة التدميرية، وبحثنا على وجه الخصوص عن العلاقة الوثيقة التي تربط بين حوافز التضحية بالنفس وشروط الحياة المعاصرة المعقدة، ولا سيما بين مؤسسات العالم التقليدي ومبانيه العقلية الموروثة، والتطور التكنولوجي الهائل، الذي يمتلكه الغرب وأوروبا.

بيد أننا تطرّقنا إلى المفهوم الملتبس للشهادة، حين تنشب الحروب الأهلية بين الإخوة في الوطن الواحد. وركزنا من ناحية أخرى على الحروب المصيرية التي تصطبغ بوجوه أسطورية دالة على مباركة الآلهة ونزولها إلى ساحة الوغى. وتوسعنا في هذا المقام عبر مثال حرب تموز/ يوليو 2006 التي خاضها حزب الله ضد الجيش الإسرائيلي المدجج بالسلاح، مستخدمين مفهوم الإناسة التخييلية، والموروث الإسلامي بما فيه من صور نمطية، ورموز، ومخاريق مرويّة على لسان المقاتلين الذين ترسّخت في نفوسهم فكرة المؤازرة الربانية.

المراجع

1 - العربية

إبراهيم، زكريا. **مشكلة الإنسان**. القاهرة: مكتبة مصر، [د. ت.].

ابن جبير الكناني، محمد بن أحمد. **رحلة ابن جبير**. طبعة مصورة.

ابن ميمون القرطبي، أبو عمران موسى. **تثنية التوراة اليد القوية**. نسخة مختصرة ومختارة. ترجمة محمد خليل حسين. بيروت: دار الجمل، 2016.

الأبيض، مهتدي. **اجتماعية التدين الشعبي: دراسة تأويلية للطقوس العاشورائية**. بيروت: دار الرافدين، 2017.

أحمد، شهاب. **ما الإسلام؟ في مغزى أن تكون منتميًا إلى الإسلام**. ترجمة بدر الدين مصطفى أحمد ومحمد عثمان خليفة. بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2020.

أرمسترونغ، كارين. **تاريخ الأسطورة**. ترجمة وجيه قانصو. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2017.

أرندت، حنّة. **في العنف**. ترجمة إبراهيم العريس. ط 2. بيروت: دار الساقي، 2015.

أسد، طلال. **التفجيرات الانتحارية**. ترجمة فاضل جتكر. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008.

أسمان، يان. **الموت والعالم الآخر في مصر القديمة**. ترجمة محمود محمد قاسم. ج 1. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017.

أمين، حسين أحمد. **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين**. الكويت: دار سعاد الصبّاح، 1992.

إيغلتن، تيري. **تضحية راديكالية**. ترجمة أسامة منزلجي. بغداد: دار المدى، 2019.

باشلار، غاستون. **الأرض وأحلام يقظة الراحة**. ترجمة قيصر الجليدي. أبو ظبي: مشروع كلمة، 2018.

باومان، زيجمونت. **الخوف السائل**. ترجمة حجاج أبو جبر. تقديم هبة رءوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

برجر، بيتر. **القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين**. إشراف عبد المجيد الشرفي. تونس: مركز النشر الجامعي، 2003.

بلالي، يسرى. "الطقوس الجنائزية في تونس: مسرح فرجوي يعانق الأسطورة". موقع alqatiba.com، 23/ 8/ 2021. في: rb.gy/nuwu6c

بن صالح، عماد. "الزيتونة شجرة الحياة: دراسة تحليلية لحضورها الرمزي والوظيفي في عادات الموت والعدة بجزيرة جربة". مجلة **الثقافة الشعبية**. المجلد 12، العدد 47 (تشرين الأول/ أكتوبر 2019).

بنسلامة، فتحي. **رغبة هوجاء في التضحية: المسلم الأعلى**. ترجمة الحسين سحبان. بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2019.

بونغراكز، م. و ج. سانتنر. **الأحلام عبر العصور**. ترجمة كميل داغر. بيروت: دار النهار للنشر، 1983.

بيكر، إرنست. **إنكار الموت**. ترجمة سارة أزهر الجوهر وأحمد عزيز سامي. بغداد: نابو للنشر والتوزيع، 2021.

توماس، لويس فانسان. "الجثة واللغة والصور". ترجمة أحمد الفوحي. مجلة **علامات**. العدد 4 (1995).

______. **الموت**. ترجمة مروان بطش. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2012.

جرار، ماهر. "مصارع العشاق: دراسة في أحاديث الجهاد والحور العين، نشأتها وبنيتها الحكائية ووظائفها". مجلة **الأبحاث** (1993).

الجزار، منصف. **المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2007.

جميل، نينا. **الطعام في الثقافة العربية**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 1994.

جولدتسيهر، إيجناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. ترجمة محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

جويرو، زهية. **الإسلام الشعبي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2007.

جيب، هاميلتون. **بنية الفكر الديني في الإسلام**. تصدير وتعريب عادل العوّا. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959.

حدّاد، جيرار. **في يمين المولى**. بيروت: دار الجديد، 2016.

حقي، محمد صلاح. "عن الموت: تجهيز الموتى ومهن الموت". مجلة **عصور الجديدة**. المجلد 8، العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 2018).

الخشن، حسين أحمد. **في بناء المقامات الدينية: المشروعية، الأهداف، الضوابط**. بيروت: المركز الإسلامي الثقافي، 2013.

الخطيبي، عبد الكبير. **الاسم العربي الجريح**. ترجمة محمد بنيس. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2009.

خليف، بشار محمد. "شعائر الموت ومعتقداته في المشرق العربي القديم". دورية **كان التاريخية**. العدد 4 (حزيران/ يونيو 2009).

دوبري، ريجيس. **حياة الصورة وموتها**. ترجمة فريد الزاهي. بيروت: أفريقيا الشرق، [د. ت.].

دوتي، إدموند. **الصلحاء**. ترجمة محمد ناجي بن عمر. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2014.

دوران، جيلبير. **الأنثروبولوجيا: رموزها، أساطيرها، أنساقها**. ترجمة مصباح الصمد. ط 2. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2006.

ديفيس، دوغلاس ج. **الوجيز في تاريخ الموت**. ترجمة محمود منقذ الهاشمي. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2014.

ديورانت، ويل. **قصة الحضارة**. ترجمة محمد بدران. مج 11. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

رابحي، رضوان. "آفاق كتابة تاريخ الموت بالمغرب الأقصى الوسيط". مجلة **أنثروبولوجيا**. العدد 3 (31 آذار/ مارس 2016).

الربيعي، فاضل. **المناحة العظيمة: الجذور التاريخية لطقوس البكاء في الجاهلية والإسلام**. بيروت: دار جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

رشيق، حسن. **القريب والبعيد: قرن من الأنثروبولوجيا بالمغرب**. تعريب حسن الطالب. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، 2018.

روب، جون وأوليفر هاريس. **تاريخ الجسد: أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل**. ترجمة جمال شرف. بغداد: دار الرافدين، 2018.

ريوش، الحسين. "طقوس وعادات الموت في الموروث الشعبي بالمغرب الأقصى". مجلة **قضايا تاريخية**. العدد 13 (كانون الأول/ ديسمبر 2020).

الزبيدي، ماجد ناصر. **كرامات الوعد الصادق**. بيروت: دار المحجّة البيضاء، 2007.

زناز، حميد. **المعنى والغضب: مدخل إلى فلسفة سيوران**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.

زيعور، علي. **قطاع البطولة النرجسية في الذات العربية**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982.

______. **الأحلام والرموز**. بيروت: دار المناهل، 2002.

سليم، شاكر مصطفى. **الجبايش: دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**. ط 2. بغداد: مطبعة العاني، 1970.

سمار، سعد عبود وعلي جبار الطائي. **النصر من الآلهة**. دمشق: تموز ديموزي للطباعة والنشر والتوزيع، 2020.

شرارة، وضّاح. **دولة حزب الله: لبنان مجتمعًا إسلاميًا**. ط 4. بيروت: دار النهار للنشر، 2006.

______. **أحوال أهل الغيبة: خاتمة الأحزان والمراثي**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2018.

شلحت، يوسف. **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**. تحقيق وتقديم خليل أحمد خليل. بيروت: دار الفارابي، 2003.

شمس الدين، عباس. **المراقد المزيفة، معجم موجز للمراقد المزيفة والموضوعة والمنقولة والمجعولة في العراق**. بغداد: دار قناديل للنشر والتوزيع، 2017.

شوفييه، برنار. **المتعصبون جنون الإيمان**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017.

شيمل، آنا ماري. **أحلام الخليفة: الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية**. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2005.

الصمياني، حيدر. **الأربعين وفلسفة المشي إلى الحسين**. كربلاء: مطبعة العتبة المقدسة، 2015.

صيام، شحاتة. **الطهر والكرامات: قداسة الأولياء**. القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2011.

طرابلسي، فواز. **دم الأخوين: العنف في الحروب الأهلية**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2017.

العامري، صلاح الدين. **صناعة الذاكرة في التراث الشيعي الاثني عشري: زيارة المراقد أنموذجًا**. بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2016.

عبد الجبار، فالح. **العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني**. ترجمة أمجد حسين. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010.

عبد الخالق، أحمد محمد. **سيكولوجية الموت والاحتضار**. الكويت: جامعة الكويت، 2005.

عبد السلام، محمد. **الموت في الشعر العربي**. ترجمة مبروك المناعي. بيروت/ الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2017.

العظمة، عزيز. **ابن تيمية**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2000.

______. **أزمنة التاريخ: مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي**. ترجمة علي الرضا خليل رزق. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

العمد، سلوى. **الإمام الشهيد في التاريخ والأيديولوجيا: شهيد الشيعة مقابل بطل السنة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

عويس، سيد. **رسائل إلى الإمام الشافعي**. ط 2. القاهرة/ الكويت/ أمستردام: دار الشايع للنشر، 1978.

غرو، فريديريك. **المشي فلسفة**. ترجمة سعيد بوكرامي. بغداد: دار معنى للنشر والتوزيع، 2021.

غزالي، محمد خالد. "أرض الميعاد في 'الحياة الأخرى': الموت وعودة الجثث إلى الوطن في تصور المهاجرين المسلمين في إيطاليا". مجلة **إنسانيات**. العدد 75-76 (16 كانون الأول/ ديسمبر 2017).

غيلنر، إرنست. **مجتمع مسلم**. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2005.

فرايزر، جيمس جورج. **الغصن الذهبي**. ترجمة نايف الخوص. دمشق: دار الفرقد، 2014.

فرويد، سيجموند. **تفسير الأحلام**. ترجمة مصطفى صفوان. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

فضل الله، محمد حسين. **من وحي القرآن**. مج 10. بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر، [د. ت.].

قبيسي، حسن. **المتن والهامش: تمارين على الكتابة الناسوتية**. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997.

كانتي، إلياس. **الجماهير والسلطة**. ترجمة محمد أبو رحمة وعبد الحميد مرزوق. القاهرة: منشورات المحروسة، 2018.

لو بون، غوستاف. **سيكولوجية الجماهير**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، 1991.

لوبروطون، دافيد. **الصمت: لغة المعنى والوجود**. ترجمة فريد الزاهي. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، 2019.

لوتز، توم. **تاريخ البكاء: تاريخ الدموع الطبيعي والثقافي**. ترجمة عبد المنعم محجوب. الرياض: دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2021.

موس، مارسيل. **تقنيات الجسد ومقالات إناسية أخرى**. ترجمة محمد الحاج سالم. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2019.

نقاش، إسحق. **شيعة العراق**. ترجمة عبد الإله النعيمي. بيروت/ دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 1996.

النهدي، الحبيب. "محاولة في دراسة المواقف من الموت". مجلة **أنفاس** الإلكترونية. 7/ 3/ 2008. في: rb.gy/7oipd0

الهادي، بووشمة. "الوعدة التمثل والممارسة: دراسة أنثروبولوجية بمنطقة أولاد نهار". مجلة **إنسانيات**. العدد 39-40 (2008).

الوردي، علي. **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**. ج 2. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971.

ويلكنز، جون إم. وشون هيل. **الطعام في العالم القديم**. ترجمة إيمان جمال الدين الفرماوي. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2017.

يحيى، عبد الواحد (روني جينون). **رموز العلم المقدس**. إربد: عالم الكتب الحديث، 2014.

يونغ، كارل غوستاف. **الأحلام**. ترجمة محمود منقذ الهاشمي. دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2013.

2 – الأجنبية

Ariès, Philippe. *Éssais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours*. Paris: Seuil, 1975.

________. *L'Homme devant la mort*. Paris: Seuil, 1977.

Bussières, Luc. "Évolution des rites funéraires et du rapport à la mort dans la perspective des sciences humaines et sociales." Ph.D. Dissertation, Université Laurentine. 2009.

Chaib, kinda. "Morts invisibles versus morts mis en scène? Enjeux mémoriels dans les cimetières villageois du Liban-Sud." *Revue des mondes musulmans et de la méditerranée*. no. 146 (2019).

Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris: Robert Laffont, 1997.

Dermenghem, Émile. *Le culte de saints dans l'Islam maghrébin*. Paris: Gallimard, 1954.

________. *Le suicide*, Paris: PUF, 1980.

Godelier, Maurice. *La mort et ses au-delà*. Paris: CNRS éditions, 2018.

Khosrokhavar, Farhad. *Les nouveaux martyrs d'Allah*. 2ème éd. Paris: Flammarion, 2002.

Lods, Adolphe. *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*. tome 1. Paris: Librairie fischbacher, 1906.

Lemieux, Raymond. "L'écriture du cimetière." *Classiques des sciences sociales* (2005).

Morin, Edgar. *L'homme et la mort*. Paris: Editions du Seuil, 1970.

Pain, Benoît. "La mort un point de vue philosophique." Fevrier 2014.

Thomas, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1980.

فهرس عام

— خ —

— د —

ع

ن

هـ

و

ي

هذا الكتاب

يُعدّ الموت أكثر الظواهر البيولوجية "ميتافيزيقية" لما يثيره في أذهان الأحياء من تساؤل، وما يتطلّبه من إجابات وحلول. لذا كان النظر إليه متباينًا بتباين الحضارات والثقافات الكونية، ونظرتها إلى الوجود. وارتبط ارتباطًا وثيقًا بقضايا المجتمع والتنمية البشرية. وإزاء ما يحمل من أشكال الفوضى والتدمير واللاناموس، وما يبثّه من قلق وخوف، سعت البشرية إلى خلق استراتيجيات التمكين من التعايش مع حتمية الموت عاجلًا أو آجلًا، بل واستثمرته عبر نظام معقّد من التواصل، مثّلته على مر العصور التقاليد المتوارثة، والرموز الاجتماعية، وسرديات الأساطير، وما سنّته الطقوس لاحتواء الانفعالات، والتوتّرات التي يثيرها في النفس. وإذْ تُمنى تقنيات العصر الحديث التي تحاول استئصال أو تهميش المخاوف الناجمة عن حتمية الموت، بالإخفاق، فإنّ ذلك يُفضي إلى المصالحة، والتطبيع، وتحويل المجابهة إلى حدث مألوف، يُبقي على إرادة الحياة، ويتأقلم معها. لذا تتبّعنا في هذا المقام، أشكال هذه المجابهة، أو استيعابها، كما تتجلّى في السياقات التاريخية والحضارية لمجتمعاتنا العربية، التي تتفق، أو تختلف فيها عن بعض المجتمعات الأخرى.

أحمد زين الدين

خريج الجامعة اللبنانية، كلية الآداب (1974). مارس العمل في الصحافة الثقافية منذ الثمانينيات. نشر العديد من أبحاث النقد الأدبي، في الصحف اليومية اللبنانية والعربية، وفي الدوريات الشهرية والفصلية. من مؤلفاته: **الحداثة ويقظة المقدس: أنماط وسلوكيات وأفكار** (2015)؛ **أصوات سردية: مقالات في الأدب الروائي** (2017)؛ **الديني والدنيوي: قراءة في فكر ميرسيا إلياد** (2018)؛ **تعاويذ الجسد الديني: قراءة في أطواره وتمثّلاته وتخيّلاته** (2021).

السعر: 8 دولارات

ISBN 978-614-445-589-0


9 786144 455890



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies